

الأهالي
كتاب رقم ٦٧

الدين والصراع الاجتماعي في مصر (١٩٧٠ - ١٩٨٥)

توزيع : مناسير الزينية
أكبر مكتبة ورقمية

د. عبد الله شلبي

أشهر جرميات علي قديم

الجنون

هنا سجد الأزيكية

فما كان في عصر الكعبة

قناة مصر الثقافية والفنية

كتاب الأهالي

الدين والصراع الاجتماعي في مصر

(١٩٧٠ - ١٩٨٥)

د. عبد الله شلبي

سكرتير التحرير : عادل بكر

بوحدة أجهزة الماكينتوش بمؤسسة الأهالي / ١ شارع كريم
الدولة - القاهرة / ت : ٥٧٩١٦٢٧ - ٥٧٩١٦٢٨ - ٥٧٩١٦٢٩

تليجرام مكتبة فواصر في بحر الكتب

كتاب الأهالي

العقل. الاستنارة. الحرية

رئيس التحرير : أمينة شفيق

مدير التحرير : عادل الخوي



الآراء الواردة في كتب السلسلة لا تعبر بالضرورة عن رأي التجمع

يحمل كتاب الأهالي نشر جميع الكتب المؤلفة والمترجمة التي يرغب أصحابها في نشرها مادام تخدم الهدف من إصداره ويقل التبرعات والهبات التي يقدمها المهتمون بنشر الثقافة والراغبون في تحمل جزء من نفقات إصداره بهدف تخفيض سعر بيعه للجماهير ويشر إلى ذلك إذا طلب صاحب الشأن.



كتاب الأهالي

رقم ٦٧ / أغسطس ٢٠٠٠م

رئيس الحزب : خالد محيى الدين
رئيس مجلس الإدارة : د. رفعت السعيد

هيئة المشارين: د. إبراهيم سعد الدين / د. حامد عمار / د. جوده عبدالحائق /
د. شبل بدران / د. ماهر عسل / أ. نبيل زكى / د. يونان لبيب رزق
الإدارة والتحرير: ٢٣ شارع عبد الحائق ثروت شقة ١٨ القاهرة ج.م.ع
توسل جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
الإعلانات: يتفق بشأنها مع الإدارة
الأعداد السابقة: توجد نسخ محدودة من الأعداد السابقة من السلسلة ترسل لمن
يطلبها خارج القاهرة أو خارج جمهورية مصر العربية بالبريد المسجل وحسب
سعر الكتاب على أساس أن الجنيه يعادل (دولار) أمريكياً ويضاف جنيه مصرى
داخل مصر على ثمن الكتاب نفقات البريد كما يضاف (دولار) واحد خارجها
إلى الثمن ونحوه ثمان الكتاب بحواله بريدية باسم الأهالى.

~~~~~  
**كتاب الأهالى سلسلة كتب فصلية تصدرها مؤسسة الأهالى -**

**حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى - مصر.**  
~~~~~

**الدين والصراع الاجتماعي
في مصر
(١٩٧٠ - ١٩٨٥)**

د. عبدالله شلبي

أشهر جرميات علي تلخبرام

الباغثون

هنا نجد الأزيكية

مواقع في بحر النوبة

قناة مصر الثقافية والفنية

هذا الكتاب

.. كثيرا ما تأملت قول سبينوزا « إذا وقعت واقعة عظيمة لا تضحك ولا تبهك ولكن فكره وكثيرا ما استخدمت هذا القول. لكنه أبدا لم يتجسد أمامي ضرا قادرا على إشعال العقل وحشه على التفكير الفاعل إلا عندما منحني الاخ الدكتور عبد الله شلبي متعه مطالعة مخطوطه، وشرف أن أقدمه إلى القارئ.

فالكتاب دعوة لإعمال العقل العاقل الذي لا يقيد من شيء سوى العقل ذاته، وهو فوق هذا إستخدام لهذا العقل في تحليل وتمحيص أساس وجذور رثاير التأسلم السياسي في مصر. والكتاب الذي بين أيدينا دراسة جيدة وجادة تستهدف كشف النقاب عن محتوى جماعات الارهاب المتأسلم وعائنها الاجتماعية، وغطاؤها الفكرى، ومنطلقاتها وأدواتها.

وإختيار الموضوع « الدين والصراع الاجتماعى » إختيار واسع لأنه يقتادنا في رحله إستكشاف لبعائل إجتماعية وإقتصاديه وسياسيه لم تكن مرثيه خلال محاولتنا لرقية هذه الظاهرة، ولم تكن - فيما اعتقد - محل دراسة متأنيه كذلك التى بين أيدينا. اما الفترة ١٩٧٠ - ١٩٨٥ فهي الفترة الأكثر إلتهابا لأنها وبالذات فتره التكوين، أو كما يسميها المتأسلمون «فترة التمكين».

وهكذا إختيار الباحث ما نحتاج جميعا إلى بعثه. وعالج البحث معاملة أكاديمية مدققة لمحاول ان تستجمع كل أطراف الحقيقة مستخدما كل ما هو ممكن من أدوات البحث عنها. فأتت الدراسة متكامله، أو كادت ، واستكمل ذلك بأناة وإيمان مدقق لكل فكرة أو رأى أو موقف أو خاطرة.

* * *

وبكشف لنا د. عبد الله شلبي حقيقه المأساة التى يعاني منها العقل في بلادنا.. إذ ينصحق دوما بين شقى الرضى.. فالحكومات تحاول أن تبرر أو تقرر كل ما ترتكب من أفعال متسترة بغطاء دينى كى تضى قلاسة على ما لا يستحق من أعمال أو مواقف . وتسهم المؤسسات الدينيه «الرمسية» في هذه المعارلة، فتخلق بذلك المناخ، وتهىئ التربه التى ينبت فيها «فيروس» التأسلم. وهى فرق هذا ترفض تحرير العقل^١ منذ بنائه حكم هؤلاء الحكام تحدثوا كثيرا وطويلا عن تحرير الارض.. ونسوا أو بالذات تناسوا تحرير العقل! ترفضه رفضا حاسما لأنه يعنى النظر الانتقادي، ويعنى حق التعبير قولاً وفعلاً، ويعنى الرقية للناقذة التى لا تمتسلم أمام ما تفرزه أدوات الحكم من دعايات وأقوال وشعارات ومواقف، وهم لا يريدون شيئا من ذلك ، بل ولا يسمحون به، فهم تماما كأمرء. التأسلم أقوالهم من مطلق الصحة التى لا تقبل نقاشا أو فحصا أو إنتقاه^٢.

ويتولد من هذا المناخ المنكر للعقل وللحرية نبت التأسلم ليكون الشق الآخر للرحى. هو أيضا ينكر الآخر، ويرفضه، ويعتبره الكافر الذى يتعين الخلاص منه.

وهكذا يعيش العقل في بلادنا بين شقى رضى كل منها أشرس من الاخرى، فإن دارت الرحى إنسحق العقل، وإن سكنت كُتبت أنفاسه. وهو في الحالين سلاح محرم إستخدامه^٣ كأند من اسلحه الدمار الشامل^٤.

ومن موضوعية التأمل الفاحص لظاهرة شقى الرضى تتمدد واجباتنا، فنحن نسعى لخلاص كامل للعقل .

وليس خلاصه من أحد شقى الرضى فقط.

يتعين علينا إذن أن نقاوم الأرهاب المتأسلم .. مدركين أنه يبدأ فكرياً. وأن السكين أو الرشاش أسلحة يتخلق عبر فكرة خاطئه تفضى أو تحاول قدامية زائفة علي موقف سياسي خاطئ، يهددنا كما يقول المؤلف بتنازله لا تعترف للآخر بأى حق فى فعل أو قول. وإن نقاوم فى ذات الوقت تسلط السلطة، ومحاصرتها للعقل بأسوار عاتيه من إعلام يزيف الحقيقه وتغيبب للوعى الذى هو محاصر دوماً، إلى قوانين تصطف فى ترسانات متتاليه ان أنلت المفكر من إحداها لا يلبث ان يشتبك مع من يلها إشتباكاً غير مأمون العواقب.

إلا يذكرنا بقول ولى الدين يكن « مساكين هم أنصار الحريره، بذهبون ليفكرو عنها قيودها ، فبقعوا هم فى الأسر ويفقدون حريتهم» .. وهكذا يتآخى ظلم السلطة مع ظلام التأسلم¹ أرايتم المفاوكة التى تقارب بين الظلم والظلامين! فى قهر العقل برغم ما يتبدى من صراع بينهما.

وهكذا يضع عبد الله شلى واجباً مضاعفاً على عاتقنا، هذا إن قررنا أو حاولنا ان نعمل العقل وأن نتخذ، أداة وسلاحاً فى معركة التنوير.

* * *

ود. عبد الله شلى يتبدى لنا بوضوحه الواضح وشجاعته فى بسط أفكاره مثقفاً تنويرياً وليس مجرد مثقف مستنير.

هل الفارق واضح؟

المثقف المستنير هو ذلك الذى يضيئ ذاته لذاته بأفكار ورؤى مستنيطة من سبات التخلف . والتقليد. يستخدم العقل لا النقل .. ولكن¹ وآه من ولكن هذه! المناخ المتأسلم ، والظلام المظلم يفرض عليه أن بنأى عن الواجد. أو لعله هو يفرض على نفسه ذلك . فيأتى قوله باهتا، متحاشياً الصدام أو لولبيا¹ كما يقول استاذنا د. مراد وهبه! وبذلك تتحدد محدودية أثره وتأثيره. ويكاد يمضي مرضياً عنه لأنه إرضى لنفسه الصمت المتكادب ، فسكك عما يجب أن يُقال .. فهل من قيمة لقول لا يُقال؟¹ منذ مطلع القرن الماضى أكد شبلى شميل: الحقيقه ان تقال لا أن تُعلم!

أما المثقف التنويرى فهو ذلك الذى يتحدى شقى الرضى معاً. يسلك بعقله سلاحاً. يشهره فى وجه التخلف والسائد والمألوف والتقليدى، ريعلو بالانتقاد والنظر الانتقادي الفاحص لكل قول وكل فعل فوق الاستسلام العاجز. أو العجز المتأسلم سيات.

المثقف التنويرى مناضل ينخذ من الكلمات الناقدة، والرؤى المنحرة من قيد التقليد، سلاحاً فى معركة مستمرة ومستديمة لا تعرف تهاونا ولا مهادنة.

والفارق كبير بين النوعين.

فشتان بين النضال والاستسلام ، بين اتوضوح الواضع والضبابية المغممة، بين الشجاعة والخوف، بين الاستقامة كمهم منطلق وبين اللولبيه فى أقوال تدور . وتدور وتشكائر دون ان نفهسها او حتى نفهم بعضها ما

تردد ان تقول تتخني بالغموض حونا من اواجبه، فيلفها الغموض بزيد من الغموض تحت وطأ، المزيد من لصعظ

ألم ير أن لتاسم يرداء شراسة كما تراجمها أممه؟

لكما نجر ماما الآن منقفا عفلاتيا مستشيرا ونسويريا يفتح بكتبه معارك فكرية تفسح مجالا للفكر الناقذ والمتحدد . رتتبع للعقل ان يتخلص من مرض نقص المناعة الذي يفرض عليه فيدفعه الي التاكل والمريد من التاكل

* * *

كتب ذات يوم مؤكدا ان معركتنا للتصوير تحرق إن استطاعت عبر ثعب برد ، مجرد ثقب إبره، ولكنا في هذه الكتابة التي سيطالها عبر الصفحات انقبه نكتشف مفكراً يعمل العقل ويتحدى به الابهرة وثقبها معا ويتحدى شمس الرضى معا . فعدم لنا كتابة مثاله بعطر الاستندره، وعبق شجاعة الموجهة ولتكن هذه الكلمات مجرد محارلة لتحيه كاتب شجاع ومبكر أكاديمي يعمل العقل ويحترم آلياته ومعطياته، ينطلق إلى آفاهه ارحبه بحيث لا يكون عليه من قيد سوى العقل ذاته، ولتشرع عمل سلاحا . ولتشتق الكلمات المعيلة لتعرض معها وبها معركة التصوير ولتحاول ان تكون مثله أو على الأقل ان تعزدي به

ج. رفعت السهيبة

تعد ظاهرة انبعاث **Resurgence** الحركات السياسية الدينية إحدى الظواهر الهامة التي شهدتها الربع الأخير من القرن العشرين. وهذه الظاهرة لا تقتصر على دين دون غيره، فمعد مطلع السبعينيات حتى لحظتنا الراهنة يمكن أن نلاحظ انبعاث هذه الحركات في المجتمعات المعاصرة، وإن تفاوتت وتباينت أسبابه ومظاهره ونتائجه، وذلك تبعاً لاختلاف درجة تطور المجتمعات الإنسانية، وتباين أنظمتها الاقتصادية، الاجتماعية، ووفقاً لتشكيل الدين ذاته داخل كل مجتمع على حده.

ففي شرق آسيا، تشهد اليابان تجدداً لششاط المنظمات البوذية السياسية والتي تسعى للحصول على الأغلبية في البرلمان الياباني ثمكها من تشغيل مشروعها ورؤيتها للتطور الاجتماعي والسياسي للمجتمع الياباني. وفي شبه القارة الهندية ثمة انبعاث للهندوسية تجسده رابطة التطوع الوطني بين الهندوس. وانبعاث السيخية أيضاً^(١). وقد واكب هذا الانبعاث تصاقم الصراعات والنزاعات الدينية والطائفية في المجتمع الهندي بين الهندوس والمسلمين، وبين الهندوس والسيخ بلغ ذروته بقيام أحد المتطرفين السيخ بقتل أنديرا غاندي.

وفي المنطقة الممتدة من العرب العربي على شواطئ الأطلسي إلى حزر أندونيسيا في الجنوب الشرقي لآسيا، نجد انبعاثاً بارزاً وقوياً لما أصبح يعرف بالإسلام السياسي، يمكن تبينه بوضوح في غالبية المجتمعات الإسلامية أو التي توجد بها أقليات إسلامية^(٢). وقد ارتبطت هذه الظاهرة بشكل وثيق بمحاولة إعادة وبعث تجديد الدور السياسي للإسلام. وقد تجاوز هذا الانبعاث مجرد رفض الأطر الحياتية القائمة في المجتمعات التي تدين أغليبتها بالإسلام، برغم أنها وافدة ومستوردة من الغرب، إلى محاولة صياغة مشروعات ونماذج مغايرة للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية تنهض على أساس محاولات الإبداع الذاتي للشعوب الإسلامية في إطار استلهاهم تراثها وأصولها الحضارية الإسلامية، لتجاوز وضعية التخلف والتبعية والاستبداد وغياب العدل. وقد واكب هذا الانبعاث صعوداً للحركات السياسية الإسلامية التي مثلت نوعاً من حركات الرفض والاحتجاج والتمرد، بل تجاوزت هذا الحد إلى الثورة باسم الإسلام وإقامة حكومات إسلامية. وقد انطوت هذه الحركات على تيارات وجماعات متعددة تجمعها وحدة الهدف والعاية وهو إقامة المجتمع المسلم وتأسيس الدولة المسلمة، في حين تتباين وتتفاوت برامجها وأساليبها في النضال والعمل، وفي مواقفها من نظم الحكم القائمة في مجتمعاتها. وهي مواقف تتراوح ما بين قبول هذه النظم والعمل من خلالها، أو سلب هذه النظم مشروعية الوجود والاستمرار، والثورة عليها لتغييرها جذرياً.

وفي إسرائيل، حيث تعد الإيدولوجية الصهيونية خليطاً من الروى والأفكار السياسية والدينية، نجد أنبعاثاً جديداً للتيارات اليهودية السياسية إلى الحد الذى أصبحت معه الأحزاب اليهودية تقوم بدور مؤثر وهام فى صياغة شكل الحياة السياسية ونظام الحكم داخل إسرائيل . فرجال الدين اليهودى يتدخلون بشكل متعمد فى الحياة المدنية للمجتمع الإسرائيلى، ولهم تمثيل دائم فى الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، فضلاً عن الدور الملحوظ لهم فى عمليات التنشئة الاجتماعية لتهويد الأجيال الجديدة بتدخلهم المتعمد فى صياغة المناهج الدراسية. كما أن المتدينين الذين ينتمون إلى الأحزاب الدينية هناك يشكلون الآن منظمات دينية متطرفة لعل أبرزها جماعة جوش أمرنيم Gush Emunim أو كتلة الإيمان، وهى منظمات تقتل العرب وتحرق مساكنهم وتهاجم دعاة السلام من الإسرائيليين أنفسهم، وتقود أسشطة التوسع والاستيطان الإسرائيلى فى الأراضي العربية المحتلة^(٣).

وفى المسيحية، نجد ان الانبعاث قد اتخذ اشكالاً متباينة. فشمة انبعاث بالغ التقدم للمسيحية السياسية، فى أمريكا اللاتينية، ففى مراجعة أشكال الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى، أدركت بعض المنظمات الدينية المسيحية هناك حقيقة التناقض بين المبادئ والقيم المسيحية الموجهة والضابطة، وبين الوضع الفعلى لشعوب القارة، ونتيجة لرفض فكرة التعويض فى العالم الآخر، قام فريق من رجال الدين المسيحى بالتمرد على المؤسسة الدينية والدعوة إلى تحقيق العدل والحريه هنا على الأرض بالعمل على إعادة تشكيل النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لمجتمعاتهم وتجلي ذلك فى ظهور ما عرف بـلاهوت التحرير الذى اتخذ شكل حركات تناطل تحت راية الدين ضد الرأسمالية المحلية والعالمية، وتقوم بدور هام فى الحركات الثورية التى تشهدها بلدان القارة. وذلك بأنضمام أعداد من رجال الدين المسيحى إلى الجماعات الثورية اليسارية ومحاولتهم المستمرة لتقديم تأويل ثورى للعقائد المسيحية، ودعوتهم إلى إعادة بناء نظم ومؤسسات الدين المسيحى لتتفق ومصالح الكادحين فى مجتمعاتهم^(٤).

وحلأف لهذا الانبعاث التحررى المسيحى، تشهد الولايات المتحدة الأمريكية انبعاثاً مغايراً نجد مؤشراتته فى تزايد الدور الملحوظ لمحافظة بل والرجعى الذى تقوم به الجماعات الأصولية المسيحية، حيث قامت العاصر الدينية فى هذه الجماعات كعوامل فاعلة فى الحياة السياسية الأمريكية، وتجلت هذه الفاعلية فى صعود اليمين الأمريكى الجديد الذى

جاء برونالد ريجان إلى قمة السلطة لدورتين رئاسيتين متتاليتين منذ عام ١٩٨٠، وذلك باعتماد التنسيق المتبادل بين المنظمات السياسية التي يسيطر عليها الأصوليون البروتستانت والكاثوليك، واليمينيون في الحزب الجمهوري الأمريكي. وقد سعت هذه الجماعات الأصولية إلى تقرير وتأكيد البعد الديني للقضايا السياسية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي بالتخصيص، والمجتمع الدولي بالاطلاق، فكان برنامج حرب النجوم لمواجهة الشيوعية أو امبراطورية الإلحاد والشر في العالم، وهو توصيف كان يسحب على الاتحاد السوفيتي السابق وكل حركات التحرر الوطني والاجتماعي في العالم^(٥).

وسعت الجماعات الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة إلى تعديل التشريعات الخاصة بإباحة الاجهاض، وتدريب المقررات الدينية وإقامة واجب الصلاة العامة في المدارس، ووصل الأمر إلى حد حصول هذه الجماعات في ولاية كاليفورنيا عام ١٩٨١، على حكم قضائي يحظر ويمنع تدريس «أصل الأنواع» والاكتفاء بتدريس التطور كحقيقة فقط وليس كنظرية تفسر نشأة الحياة وتطورها بعيداً عن قصة الخلق التي جاءت في الكتاب المقدس، وذلك بالنظر إلى أن تدريس نظرية أصل الأنواع يعد، من وجهة نظر الجماعات الأصولية المسيحية انتهاكاً وتعدياً على الحقوق الدينية للمسيحيين المؤمنين^(٦).

وفي العالم العربي نلمس انبعاثاً لما عرف بالمسيحية السياسية ندلل عليه بحدوثين، الأول يتمثل في الشروع في تأسيس دولة مسيحية في لبنان، والثاني نجده في تزايد الدور الذي أصبحت تقوم به الكنيسة القبطية في مصر منذ مطلع السبعينيات، وسعيها المستمر لأن تكون الوعاء الذي يجمع الأقباط المصريين ويحسد مطالبهم السياسية والاجتماعية في مواجهة السلطة السياسية، والآخر الديني داخل المجتمع المصري، كما نلمس هذا الدور أيضاً في تصاعد حركات التمرد داخل الكنيسة القبطية ذاتها^(٧).

هذه الأمثلة التي ذكرتها، باختصار شديد، تشير بوضوح إلى عمومية ظاهرة انبعاث الحركات السياسية الدينية، الأمر الذي يصعب معه القول أنها تخص دوماً محدداً أو أنها تقتصر على مجتمع دون غيره. فنحن إذن بصدد ظاهرة عالمية وعامة. وهي إن كانت قد زادت حدتها في السنوات الأخيرة من هذا القرن، إلا أنها ليست ظاهرة آنية، وإنما هي ظاهرة تاريخية شائعة يتكرر حدوثها عبر الأديان والمجتمعات الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وإن اختلفت أسبابها، وتباينت أشكالها ومستوياتها السياسية والاجتماعية.

إن تنامي الحركات الدينية السياسية قد أصبح يشكل منذ السبعينيات من القرن الحالي أحد الملامح الهامة للتغيير السياسي والاجتماعي في عدد من المجتمعات، فإلى جانب تصاعد الفعاليات السياسية باسم الدين، خاصة في المجتمعات التي تدين أغليبتها بالإسلام يقوم الدين كعنصر فعال وأساسي في بنية أجهزة الدولة الأيدولوجية، وحيث نلاحظ استخداما مطردا للرموز والمقولات الدينية كأدوات أساسية في تبرير السياسات والممارسات. وإضافة المشروعية عليهما، أقول بأنه إلى جانب ذلك تنامت الحركات الدينية السياسية بشكل ملحوظ، وتراوحت هذه الحركات ما بين اعتزال واقع مجتمعاتها والانفصال عنه، سواء على المستوى الشعوري أو الانسحاب كلية من الواقع واعتزاله، وبين الثورة على هذا الواقع وقلبه وتغييره، وما يترتب على هذه المواقف والممارسات من أشكال التحدى والمواجهة وتباين ردود الأفعال والابتجابات، خاصة إذا كانت الحركة المعنية تقف في موقع المعارضة السياسية لنظم الحكم القائمة في مجتمعاتها.

وبالرغم من شيوخ ظاهرة انبعاث الحركات الدينية السياسية المعاصرة، وتوجه الباحثين في علوم السياسة والاجتماع والدين المقارن لبحثها. إلا أن انبعاث الحركات الإسلامية تفرد من بين أشكال الانبعاث الأخرى باستقطاب اهتمامات الباحثين المتخصصين وصانعي السياسة في الجامعات والمراكز والمؤسسات البحثية والعلمية والسياسية في الغرب. وآية ذلك الاهتمام العديد من الدراسات والأبحاث والمقالات والتحقيقات والمؤتمرات التي تصدرت لبحث ظاهرة انبعاث الحركات الإسلامية السياسية تحليلاً وتفسيراً والتنبؤ بمساراتها المستقبلية، بحيث أنه كان من الطبيعي خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، أن نجد كل شهر عدة كتب وأبحاث باللغات الأوروبية المختلفة تعالج هذه الظاهرة من نواحي اقتراب متباينة بحسب وجهات نظر كاتبها ومواقفهم الفكرية والاجتماعية وتجدر الإشارة هنا إلى تشابك الأهداف الأكاديمية العلمية، وتلك السياسة لدى حكومات العرب ومؤسساته البحثية العلمية والاقتصادية بالنظر إلى الأهمية الاستراتيجية للمنطقة التي تعجرت فيها هذه الحركات، فهي الأغلب الأعم تقف أجهرة الأس القرمي والاستخبارات والشركات العملاقة حلف هذه المؤسسات والجهود البحثية وذلك لدعم اختراقها للمجتمعات التي شهدت مثل هذه احركات الإسلامية السياسية، والدفاع عن مصالحها في هذه المجتمعات، وضمان هذه المصالح.

ويرى كل من «نريه الأيوبي» و«هلال دسوقي»، أن هذا الاهتمام من قبل الغرب

بالحركات الإسلامية السياسية - والذي أصبح ملحوظاً منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣ وهو اهتمام يمثل إعادة اكتشاف الغرب للإسلام ويمكن تبريره بالنظر إلى عدة عوامل (٨) يأتي في مقدمتها أن المنطقة التي شهدت هذا الانبعاث هي منطقة تحوى في باطنها أكثر المواد الخام الاستراتيجية في العالم، فضلاً عن الأهمية الجيوبوليتيكية للمنطقة، وما يعنيه هذا كله بالنسبة للغرب واهتماماته بأمن واستقرار هذه المنطقة حفاظاً على مصالحه الحيوية والاستراتيجية. وثانياً، أن انبعاث الحركات الإسلامية السياسية كان مصحوباً باحتجاج عنيف وعاصب على الغرب، فلقد تزامن الانبعاث مع تصاعد وتأثير التأثير والنفوذ الغربى بالإطلاق والأمريكى بالتخصيص لأجل إعادة صياغة النظم الاقتصادية والسياسية في المنطقة العربية بصفة خاصة لإعادة إدماجها بالكامل في إطار النظام الرأسمالى العالمى، وما يعنيه هذا من ترسيخ التبعية شبه الكاملة للغرب الرأسمالى. وقد انسحب هذا الاحتجاج ليشمل عملاء الغرب ووكلاءه الخلقى في العالمين الإسلامى والعربى، وثالثاً كان تفجر الثورة باسم الإسلام في إيران حيث استطاعت الزعامات الدينية قيادة حركة الثورة واسقاط نظام الشاه واقامة حكومة إسلامية، والتأثيرات المحتملة للثورة الإيرانية على الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتى السابق، بالإضافة إلى قدرة الثورة على تحريك قطاعات من السكان الشيعة في عدد من دول الخليج العربى، وما كان يعنيه هذا من إمكانات استلهم نموذج الثورة باسم الإسلام.

والعامل الأخير، وربما الأكثر أهمية في تبرير تصاعد اهتمام العرب بالانبعاث الحركات الإسلامية السياسية، هو أن هذه الظاهرة قد بدأت مع بداية انحسار المد القومى والتحررى الذى عرفه العالم العربى في الخمسينيات والستينيات من هذا القرن، وهى الفترة التى شهدت محاولات لبناء الدول الوطنية المستقلة، والشروع فى وضع وتفيذ مخططات تنموية تهدف إلى بناء اقتصاد وطنى مستقل، ومحاولات حادة للحد من التبعية الاقتصادية، وقد كان ذلك يعنى دعم الصمود فى مواجهة السيطرة والهيمنة السياسية للقوى الإمبريالية. ولكن تأتى هزيمة يونيو ١٩٦٧ لتعصف بالآمال ويبدأ عهد الانكسار والجذر، وهو العهد الذى شهد ضعف الدولة الوطنية واهتراء إرداتها فى مواجهة القوى الخارجية، فى الوقت الذى أصبحت فيه أكثر شراسة فى قمع معارضيها فى الداخل، وفشلت مخططات التنمية وأجهضت مساعيها لإقرار العدل وتحقيق الاستقلال، فى حين مجتحت سياسات الاحتواء والهيمنة الغربية فى إعادة ترتيب الأوضاع من جديد فى المنطقة العربية، إن مجمل التحولات البنائية التى وقعت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، خلقت مناخاً

ملائماً لانبعاث الحركات الإسلامية السياسية والتي حاولت بتياراتها وجماعاتها أن تقدم رؤيتها الخاصة لما حدث، وتعرض ما عرف بالخلل الإسلامي البديل.

وتهدف الدراسة الراهنة إلى تقديم فهم سوسيولوجي لظاهرة انبعاث الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع من المجتمع المصري علي صعيد الفكر والممارسة في علاقتها بما خبره هذا المجتمع من تحولات بنائية علي امتداد الربع الأخير من القرن الحالي إذ أننا نرى أنه لا يمكن فهم العوامل المستولة عن انبعاث الحركة السياسية الإسلامية وتناميها أو انحسارها ، أو فهم برامجها ومشروعاتها ، وما أقدمت عليه من ممارسات ، إذا درس كل ذلك في عزلة عن الظروف الإقتصادية الإجتماعية والسياسية ، وإذا درست هذه الظروف في سياقها اهلي فحسب معزولة عن سياقها الإقليمي والعالمي فمن شأن هذا العزل أن يؤدي إلى خلل في فهم الظاهرة وخطأ في تشخيصها . ولتحقيق هذا الهدف توزعت الدراسة (١٠٠) علي نطاق واسع يشمل تقصي الجذور القريبة تاريخياً لنشأة الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة وأغاط وجودها والشروط الموضوعية لهذا الوجود في السياق الإقليمي العربي وفي السياق اهلي المصري ، وبيان مجمل التيارات والجماعات التي تشكل هذه الحركة ، وما تحملته من مشروعات فكرية ، وما أقدمت عليه من ممارسات لتشغيل هذه المشروعات وجعلها حقيقية واقعة وليسوف يجد القاريء التزاماً واضحاً بهذا الهدف في فصول الكتاب . فلقد إختص الكتاب الفصل الأول بمناقشة العلاقة بين حركات الإصلاح والتجديد الإسلامي في مصر والتي بدأت في القرن الماضي ، وانبعاث أولي الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وأعني بها جماعة الإخوان المسلمين والتي من عينها ويسارها كانت الجماعات السياسية الإسلامية الجديدة . كما قمنا برصد وتحليل اغاط الفاعليات الإسلامية المعاصرة في العالم العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين في علاقتها بالتحولات الإقتصادية والإجتماعية التي شهدتها العالم العربي خلال هذه الفترة ، وبيان القوي الإجتماعية والسياسية المحلية والإقليمية والدولية الكامنة وراءنا في الظاهرة .

أما الفصل الثاني فيركز علي رصد وتحليل التحولات البنائية التي حدثت في المجتمع

(١٠٠) نجه الإشارة هنا إلي أن هذه الدراسة تمثل جانب من بحث بعنوان الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري ١٩٧٠ - ١٩٨٥ دراسة سوسيولوجية للعكر والممارسة وقد تم انجاز هذا البحث خلال الفترة من ١٩٨٧ - ١٩٩٣ للحصول علي درجة الدكتوراه في الآداب من قسم علم الإجتماع بكلية الآداب جامعة عين شمس بإشراف الأستاذ الدكتور سمير نعيم أحمد.

المصري منذ مطلع السبعينيات وعلي إمتداد الثمانينيات وبيان أثر هذه التحولات وإنعكاساتها علي تنامي الحركة السياسية الإسلامية وتحليل الدور الذي قام به نظام حكم الرئيس السادات في ذلك . أما الفصل الثالث فقد خصصناه لتناول التيارات والجماعات الفاعلة في الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة في مصر وبيان ما تنطوي عليه خريطة القوي السياسية الإسلامية المصرية المعاصرة من تيارات وتنظيمات ، ثم عرضنا بالتفصيل لبنية وتظيم الجماعات الإسلامية المسلحة وأساليبها في التجنيد وسمات العضوية ومصادر تمويلها . وفي الفصل الرابع تناولنا ما تعتمد هذه الجماعات المسلحة من إستراتيجيات لتعبير واقع المجتمع الراهن وبناء المجتمع والدولة الإسلامية ، والاطر المرجعية والمصادر الفكرية المعتمدة لديها ، وما استخدمته من مفاهيم لتشخيص الواقع والحكم عليه ، وتحديد أهداف للمهام التي تنهض بها الحركة ، والغايات التي نشدها ، وما لجأت إليه من أساليب ووسائل لإحداث التغيير المنشود . ثم إنتقلنا بعد ذلك إلي بيان المقنضيات الضرورية اللازمة لتشغيل مشروع المجتمع والدولة الذي تحمله الجماعات الإسلامية المسلحة وتوضح ملامحه السياسية والإقتصادية والإجتماعية ، وفي خاتمة الفصل والكتاب قدمنا نقداً لهذا المشروع وتحديداً لهويته الإجتماعية وذلك بالنظر إلي الدلالة الإجتماعية لمجمل التصورات التي يحملها وما أقدمت عليه الجماعات من ممارسات ، وأيضاً بالنظر إلي إمكانيات الإسترشاد بما جاء في هذا المشروع في أمور حياتنا وفي تنظيم المجتمع والدولة ، وبيان إلي أي مدى يعكس هذا المشروع متطلبات التطور الإقتصادي والإجتماعي والسياسي للمجتمع المصري الآن وفي العصور التالية منظوراً إليه من مصلحة الأغلبية المنتجة لشروات هذا المجتمع .

وفي ختام هذه المقدمة أريد نفسي مدياً بكل من درست عليهم وأسهموا في تكويني العلمي والأكاديمي والذين رسخوا يميناً لدي بأن تحدد حياة البشر رهس بسيادة سلطان العقل ، وبجراحة الإنسان علي استخدام عقله إلي حد اجسارقه فلا شيء ، ولا فكرة تتأيد وتعمالي علي النقد ، ولا عصمة إلا للحق والحقيقة وما عداهما باطل فإليهم جميعاً أقدم بوافر الشكر وعظيم التقدير عرفاناً بمفضلهم وعطائهم ، وإيماناً بدورهم الخلاق في نهضة الوطن ورفعته ، وبنضالهم لدحر حيوش الظلام التي تنهياً لهدم ما في حياتنا من عقلانية وإستنارة ولتكبيلنا وتكرس تخلفنا بدعواوي وهمية وباطلة .

دكتور / عبد الله شلبي

الفصل الأول
الإصلاح الإسلامى وإنبعاث
الحركات الإسلامية المعاصرة
فى العالم العربى

الإصلاح الإسلامي والتحول : من التجديد إلى الأصولية .

مع البدايات الأولى لصعود البورجوازيات الأوروبية ، وقت أن كانت طبقة ثورية داخلية لتوها مسرح التاريخ ، انجم قطاع عريض من مفكرى عصر النهضة الأوروبية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نقد الدين والممارسات الدينية السائدة آنذاك واتخذوا منه مطلقاً لنقد الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى . وكان ذلك النقد ضرورة ومطلباً لتلك اللحظة التاريخية للمجتمعات الأوروبية . فالدين منظوراً إليه كنسق من القيم والضوابط والمعايير الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، كان الركيزة الأساسية للنظام السياسى القائم آنذاك ، وكان لابد من طرح أبديولوجية بديلة تدفع المجتمع إلى الإمام ، وتفتح طريق التقدم أمام القوى الاجتماعية الجديدة الصاعدة ، ومن ثم كان نقد الدين والممارسات الدينية مقدمة لتثوير المجتمع ، حيث أدرك مفكرو عصر النهضة أن الثورة الاجتماعية فى مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لى نأتى ثمارها دون إنجاز ثورة فى الفكر والثقافة من أجل تهيئة الظروف التى دونها يستحيل إنجاز التحرر المادى .

وارتأى مفكرو عصر النهضة الأوروبية ، أن نظام الكنيسة التسلطى ، وما بروج له من أبديولوجية دينية مهيمنة وحاكمة ، إنما يتناقض مع ارتقاء البشر ونهضتهم . فهذا النظام يكرس التخلف والجمود والاستبداد والاستقلال ، ومن ثم تعرض النص الدينى المعتمد للمسيحية لمختلف مذاهب النقد المسلح بمختلف مناهج المعرفة العلمية ، ولم عيد الكتاب المقدس حكراً لقلّة كهنوتية تدعى تفرداً بامتلاك حقائقه وتفسيرها ، ولم يعد الكتاب مقدس فوق مستوى النقد ، وإنما صار مباحاً لكل إنسان الحق فى الشك استناداً إلى دعوة الإصلاح الدينى بضرورة الفحص الحر للكتاب المقدس وتأويله تاريخياً اعتماداً على أعمال العقل فى النص الدينى ودون سند من علوم اللاهوت التى كانت وشائعة فى ذلك الزمان ، ومع الإصلاح الدينى تحول نقد الدين وممارساته إلى علم مشروع ، وكان تطور العلوم الطبيعية يمسح المجال رحباً أمام العقل الناقد لامتحان المقولات الأساسية للكتاب المقدس ، كشماً عن جذور الأوهام والمحرّمات الشفافية المسيطرة والضائقة للبشر والمكبلة لطاقتهم وإبداعاتهم باسم دعاوى دينية زائفة^(١) .

وأقرّز هذا المناخ الجديد منجهاً ورؤية جديدة غاماً تدعو إلى التفكير فى أمور الطبيعة والمجتمع والإنسان من خلال ما هو نسي وإنسانى ، وليس من خلال ما هو إلهى ومطلق ،

وهذا هو جوهر العلمانية ، إزاحة للقداسة وللتصورات الدينية للعالم فيصبح كل شئ معرض للنقد . فلا شئ يتأبد ويتعالى ، وبحيث يتم إحراج الحياة الإنسانية وأغر ضها وسبل ممارساتها فى السياسة والاقتصاد والإدارة والحكم والثقافة من دائرة العاية الإلهية .

فيسود تصور آخر للعالم خال من كل ما هو مقدس، وتفقد الأفكار والممارسات الدينية أهميتها وفاعليتها على المستوى الشامل للحياة الاجتماعية، وفي عبارة موجزة فك الارتباط أو الانفصام بين المعتقد الديني ونظام الحياة الاجتماعية^(٢).

ولقد كانت علمانية عصر النهضة الأوروبية هي العمود الفقري للتقدم الذي امتد إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وكان شعار التنوير في الغرب يتلخص في فكرة جوهريّة واحدة هي، أن سيادة العقلانية وحدها كافية لفتح طريق التقدم والمعاداة أمام قهر الطبيعة والمجتمع. فإذا كان ثمة قوانين موضوعية تحكم ظواهر الطبيعة، وأخرى تحكم حركة المجتمع وتنظم علاقاته، فإن الإنسان بوصفه مكتشف هذه القوانين، وبالعلم يمكنه أن يسيطر على الطبيعة والمجتمع وأن يعيد تنظيمها بما يخدم أهداف التقدم ويحقق معاداة، الإنسان وذهب التنويريون إلى أن المدخل الأساسي الذي لا بد منه للإنجاز تلك المهمة، هو إحداث قطيعة مع النظام اللاهوتي وانعكاساته الهرمية على أنساق الأفكار والقيم والسلطة والطبقات، بحيث يتم تقويض النظام القديم كلية من الجذور^(٣).

والذي أورد التأكيد عليه هنا من التذكير بمسار الإصلاح والنهضة والتنوير الأوربي، هو أن التنوير لم يهبط من السماء، ولم يكن مجرد تأملات عقلية، وإنما كان التنوير تاريخاً اجتماعياً متصل الخلفات، وفاعلية اجتماعية كفاحية. فكان ثمة كائنات اجتماعية كفاحية، فكان ثمة كائنات اجتماعية فاعلة ذات هوية طبقية محددة تحمل التنوير وتناضل من أجله وتحمله إلى قوة مادية قادرة على تخطيط كائناتيه وتكلس في أذهان الجماهير وأصبح أشبه بالدرع الصخرية التي تغطي وراءها كل الأوهام والخرافات الكابحة للتقدم والتي تفقد عنهم عن التعبير والثورة. ولذا استشهد من أجل التنوير موكب طويل من العلماء والمفكرين، أيضاً ارتبط التنوير الأوروبي بعوامل مادية موضوعية تمثلت في التحولات والثورات العلمية والصناعية الكبرى التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة، كما كانت توابه تحولات في بنية الطبقات الاجتماعية وعلاقات القوة داخل تلك المجتمعات كان مشروطاً بإحداث قطيعة معرفية ووجودية مع الماضي، ومرد ذلك إلى الطابع المميز لتطور نمط الإنتاج الرأسمالي الذي سمع البورجوازيات الأوروبية إلى تأسيسه مع ضرورة القضاء على علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، وما يحمله ذلك من ضرورة القضاء على مختلف الأيدولوجيات السابقة على الأيدولوجية البورجوازية^(٤).

وعلى غير ما حدث في أوروبا، مضت الأمور في العالم الغربي. فلم تنبلج أضواء النهضة في حياة العرب منذ حوالي قرنين من الزمان نتيجة الكشوف والمخترعات وحركة التناقضات الداخلية وما تفضي إليه من تحولات نوعية، كما لم تكن نتيجة التصدي

طهرات العرب الثقافية والفحص العقلي لمعتقداتهم الدينية، وإنما تولدت النهضة بفعل اصطدام المجتمعات العربية بتكويناتها الاجتماعية السابقة على الرأسمالية بالغرب الرأسمالي وفي لحظة تاريخية كان التخلف هو السمة الغالبة في أرجاء الوطن العربي نتيجة ظروف تاريخية معروفة، وليس هنا مجال التفصيل فيها^(*)، في حين كان الغرب الرأسمالي الآخذ في التوسع الاستعماري في أوج قوته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتكنولوجية. ومن ثم وجدت المجتمعات العربية بأوضاعها، التي وصفت آنذاك بالتخلف والانحطاط، تقف أمام الحضارة الرأسمالية الصناعية المتقدمة. ووقف الفكر العربي بأسسه الغيبية أمام العلم الحديث والتكنولوجيا المتقدمة الواقدين من الغرب. وتيقن العرب أن الجنود الذين قدموا مع نابليون، في نهاية القرن الثامن عشر، إنما يختلفون جذرياً عن أسلافهم «الفرنجية» الذين اصطدموا بهم زمن الحروب الصليبية منذ أربعة قرون مضت. وأدركوا أن الأوروبيين المحدثين قد جاوزوهم قوة، وبأنهم، أعنى العرب، قد صاروا على هامش الغرب وحضارته، ولذلك أخذوا يراجعون حساباتهم، ويحاولون اكتشاف سر تخلفهم لدى خصومهم.

لماذا التخلف والعجز لدى شعب يعرف كلام الله، بينما الكفار الأوروبيين الذي ظلوا صماً عن الاستماع للوحي والاستجابة له، قد حققوا ضروب تقدم رائعة في ميادين الثقافة والحضارة، كان السؤال المطروح يعرب عن قلق ديني، ويتطلب تأسيساً على مصمونه وصياغته المغلوطة، جواباً دينياً لدى عقول لم يكن بمقدورها أن تنصر إلى حل لغز العالم والتاريخ الذي وجدت نفسها في مواجهته، والذي أصابها بالدهشة والذهول، إلا بلغة مثقلة بالأصداء المقدسة، ماذا؟ ألم يقل الله «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»، إن كلام الله لا يمكن أن يكذبه التاريخ، ولا ريب أن المسلمين قد نسوا معناه^(*).

وأنطلاقاً من هذا الطرح جاء جواب الوهابيين مفسراً انحذار العرب والمسلمين، باعتقادهم عن أصول الإسلام الأولى، واستلهاهم هذه الأصول كسبل للرقى والنهضة. وعلى امتداد القرن الثامن عشر وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت كل من الوهابية والسوسية والمهدية تكاليف، كحركات مقاومة أصولية، لأجل أن كون التعميرات التي بدأت تشهدها المجتمعات العربية بفعل بداية اتصالها بالغرب وادماجها في النظام الرأسمالي العالمي، محكومة بالقيم وأنماط التفكير التي انحدرت إلينا من الأسلاف العدول، وتصر على أسلمة المجتمع وعلى اعتبار الإسلام ديناً ودنياً، وتسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية^(*).

وما يؤخذ على تلك الحركات، أنها وبرغم رصيدها البطولي في النضال ضد المستعمرين الغزاة، أن الإحياء أو التجديد الذي نادى به ودعت إليه، كان يوصف بأنه

إحياء نكوصي انكفائي، إذا ضح الضعير، فقد كان يسعى إلى توطيد العلاقة مع الماضي، حتجهاهلاً كل إنجازات الحضارة الرأسمالية الحديثة من علم وتكنولوجيا ونظيم، بل واحتقارها في بعض الأحيان، فهي في رأيهم بدعة وضلالة^(٧)، ومن ثم لم يكن بمقدور تلك الحركات، آنذاك، إدراك أن وراء ذلك الصعود الأوروبي الذي فضح العرب، انقطاع غربي مع القاعدة الدينية فتجليات القوة الحضارية الرأسمالية التي اصطدموا بها، إنما كانت تستند إلى موقف نقدي من الدين بلغ حد القطيعة مع القاعدة الدينية كما ذكرت سلفاً. ولذا أخفقت تلك الحركات في تحقيق أى قدر من التحديث يمكن المجتمعات العربية من استيعاب عناصر القوة لدى الغرب الرأسمالي، وبالتالي عجزت عن تحقيق أهدافها إذ تصورت أن ما صلح للمجتمع في القرن الأول للهجرة، يمكن أن يصلح له بعد مرور ثلاثة عشر قرناً من الزمان، وكان المجتمع ثابت لا يتغير، وكان الزمن العربي زمن راكم يجب أن يعبشه الخلف كما عاشه الأسلاف في القرون النفضية، ومن ثم كان يسعى هذه الحركات إلى توطيد العلاقة بالماضي الأبدولوجي لا القطيعة معه.

وفي بداية القرن الماضي، كان ثمة عاملان قد أسهما في تحديد المعالم الأساسية للحركة الفكرية الإسلامية الإصلاحية، المصرية على وجه الخصوص، والعربية بالإطلاق، وقاما بدور هام في اتخاذ الحركة منحى مغايراً للحركات الأصولية الجهادية سالفة الذكر، التي أسقطت اسقاطاً تاماً الاعتراف بما للحضارة الرأسمالية الغربية من منجزات.

كان قدوم الحملة الفرنسية على مصر^(٨) (١٧٩٨-١٨٠١) هو أول هذه العوامل، فالحملة من خلال علمائها كانت قد حملت معها الفكر السياسي - الاجتماعي الأوروبي الحديث، كما حاولت أن تقيم مؤسسات وتسقن قوانين تستند إلى هذا الفكر. ولقد اعتبرت الحملة وما تلاها من اتصال مستمر بين العرب وأوروبا عاملاً فاصلاً في تكوين الأفكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث في مصر خاصة والوطن العربي بوجه عام^(٩). والعامل الثاني، كان محاولة محمد علي (١٨٠٥-١٨٤٠) لبناء دولة على أسس حديثة، بما كان يعنيه ذلك من إعادة بناء الجيش وإقامة صناعات تعتمد على التكنولوجيا الحديثة، وتشجيع إرسال البعثات المصرية إلى أوروبا لتحصيل المعارف والخبرات الإنسانية الحديثة^(١٠). وقد كان لهدين الحديثين أمر هام في إحداث تغيير جوهري في التنظيمات الاجتماعية التي كانت سائدة في مصر، وامتد هذا التغيير ليشمل المحتوى الثقافي الذي كانت تقوم عليه، وتكمن الأهمية التاريخية للتحدثين أيضاً، فيما أسفر عنه من انفتاح على الحضارة الغربية وعلومها الحديثة، وبداية الجدل حول التقليدية والحداثة في المجتمع، وهو ما ساهم في النهاية في ميلاد حركة الإصلاح الفكرى الدينى السياسى.

ولقد كان الهاجس الأهم الذي سيطر على تفكير المصلحين المسلمين الأوائل أمثال رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣)، ثم أعلام ورموز ما عُرف بتيار الجامعة الإسلامية أمثال جمال الدين الأفغانى، (١٨٣٩-١٨٩٧)، وخير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٩)، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢)، وعبد الحميد بن باديس (١٨٩٩-١٩٤٠)، ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، وغيرهم ممن تأثروا بهم وتابعوا رسالتهم أقول كان الهاجس المسيطر على أولئك المفكرين، هو تكييف الإسلام مع الواقع الجديد ووفقاً لحاجات العصر، فضلاً عن دعوتهم للعودة إلى منابع الإسلام الأصلية^(٩٠). ولا يتسع المجال هنا لعرض أفكار أولئك المفكرين، ونكتفى بالإشارة إلى بعض أعلام التيار الإصلاحى الدينى السياسى خاصة ما يتعلق بموقفهم الإصلاحى ودعوتهم لإقامة مجتمع متصل بالعالم الحديث استناداً إلى استلزام ما هو جوهرى وأصيل فى الدين الإسلامى، والذي مثل لديهم نقطة البدء والطاقة المحركة لدفع عملية التطور الاجتماعى فى مشروعاتهم الإصلاحى، ثم نتقدم خطوة أخرى لتبيين ما انتهى إليه التيار الإصلاحى وبيان نواحي قصوره، والدور الذى قام به فى بحث الأصولية الإسلامية المعاصرة، وأخيراً نقدم تعليلاً لأزمة تيار الإصلاح الدينى السياسى فى العالم العربى.

تكشف مراجعة أعمال الطهطاوى الفكرية وجهوده العملية^(*)، عن دعوة صريحة إلى استخدام المنهج العقلى فى قراءة التراث الإسلامى، وتأمل الحضارة الأوروبية فقد طالب رفاعة بإعادة تفسير الشريعة الإسلامية، فى اتجاه التطابق مع احتياجات العصر، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد وتجديد النظرة إلى علماء الدين بحيث لا يقتصر دورهم على مجرد حراسة تراث ثابت، وإنما عليهم دور أهم وأخطر، وهو إعادة تفسير الشريعة فى ضوء الاحتياجات الحديثة، ودراسة العلوم التى جاء بها العقل الإنسانى. وتعد الإسهامات الفكرية التى قدمها رفاعة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، أول محاولة للرد على التحدى الحضارى الآتى من الغرب، كما أنها كانت تنطوى على دعوة العرب والمسلمين للنهوض والتأخذ بأسباب الحضارة الحديثة وعلومها^(٩١).

ويأتى الأفغانى ليحبر بدوره عن مرحلة تحول الدولة العثمانية وتفسخها واقتسامها على يد الدول الأوروبية، فيصبح التحدى الغربى الرأسمالى تحدياً حضارياً واستعماريّاً فى آن واحد. فلم تعد أوروبا هى الشعاع الفكرى لعصر النهضة كما كانت لدى الطهطاوى وحسب، وإنما أصبحت هى أيضاً المثل العسكرى والسياسى الذى يقهر المسلمين وينهب ثرواتهم. وأمام هذه الحدث التاريخى وقف الأفغانى بين وجهى أوروبا الجميل والقيح، فجاء بين الإصلاح الدينى والسياسى. وكانت مهمته هى الرد على عاصفة

الاستعمار الغربي التي اجتاحت المنطقة العربية من خلال تقديم نموذج إسلامي حضاري يقي البلدان الإسلامية مخاطر التدهور والانسحاق أمام الهيمنة الأوروبية المتقدمة عليها، وحاول الأفقاني إحياء العقائد في قلوب المسلمين وتشوير دينهم، ودفعهم إلى نيل القضاء والقدر وراء ظهورهم ودعا إلى التوفيق بين العلم والدين والتدقيق في النصوص الدينية، واستخلاص الصحيح منها. ورأى أن الطريق إلى التمدن الحقيقي لا بد وأن يتم عبر الإصلاح الديني، وكان جوهر الإصلاح لديه يتمثل في خلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي (١٢).

والهدف النهائي كان تطهير الإسلام وإعادة القوة والفاعلية للعرب والمسلمين في مواجهة الغرب.

أما محمد عبده، فقد كانت الفكرة المحورية في منهجه التجديدي هي ربط الثقافة التقليدية بالعلم الحديث عن طريق إيجاد مركب ثقافي يجمع بين العلم والدين، وصياغة مشروع حضاري نهضة الأمة يحتوى على لحظات من الثقافة القديمة المنحدرة من الأسلاف العدول، وينفتح في الوقت ذاته على الثقافة العلمية الحديثة الوافدة، وتركز دفاع الشيخ الإمام على إزالة وصمة مناقضة تعاليم الإسلام للحضارة وتطابقها مع حاجات الجنس البشري في كل زمان ومكان وارتأى الشيخ محمد عبده أن ثمة شبهة قوية بين الإسلام الحق كما يتضح في قيم السلف. وبين القيم الغربية الحديثة، ومن ثم دعا إلى استخدام العقل لتخليص الدين من الأدران التي علفت به وشوهته في صورة التقاليد الزائفة والخرافات البالية (١٣).

وبالرغم من دعوة الشيخ محمد عبده لاستخدام العقل والانفتاح على العلم الحديث فإن الإيمان الديني لديه يظل مصدراً لكل حقيقة، وليس العلم أم العقل باعتبارهما نشاطين تأملين مستقلين عن كلام الله. ويرى أنور عبد الملك (١٤)، أن النتيجة التي توثبت على دور محمد عبده هي حظر أو إعاقه أو ممارسة أية فلسفة وأى فكر يريد أن يستقل عن إطار الدين. ذلك أن سعى محمد عبده الحقيقي كان إقامة وبعث جماعة وطنية عن طريق الدين المتكيف مع الحياة الجديدة، وليس عن طريق النقد التاريخي العلمي للدين، على عرار ما حدث في الغرب وإنما بالرجوع إلى أصول الإسلام ومصادره الأولى، فهو وحده القادر على توحيد الأمة، وتجسيد الوعي بالوطن، وتعبئة الجماهير وتنظيمها وتحريكها، فضلاً عن التضامن بين مختلف عناصر المجتمع، وتأسيساً على هذه الإصلاحات العقائدية يصبح الدين الأيدولوجية الوطنية الجامعة للأمة، ويبقى أننا بال نظر إلى هذا التجديد الأصولي يمكننا أن نعد محمد عبده باعناً للأصولية الإسلامية وزعيمها في تاريخ مصر الحديث والمعاصر.

وتكاد تتطابق آراء رشيد رضا، صاحب المنار، مع آراء أستاذه محمد عبده، وإن اختلف معه بقصد الرجوع إلى عصر النبي وخلفائه الأربعة من بعده، وإسقاط ما دون ذلك. فهو يرجع ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ابتعادهم عن دينهم، وعليهم إن هم أرادوا النهوض للعودة إلى الإسلام الحقيقي في بساطته الأولى التي كان عليها زمن النبي وخلفائه، وارتأى رضا أن الإسلام بشموليته يمكنه أن يواجه التعقيدات المتزايدة للحياة الجديدة إذا ما سعى المسلمون إلى اكتشاف الإمكانات التطورية الكامنة في الدين الإسلامي^(١٥).

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى ازداد الإحساس بالخطر الغربي الرأسمالي وبتهديده المباشر للمجتمعات الإسلامية، كما ألغيت الخلافة وطُويت صفحتها تماماً في ١٧ مارس ١٩٢٤ بإعلان علمنة تركيا على يد كمال أتاتورك وترتب على ذلك ضياع وفقدان الرمز والشكل الذي كان قد بقي لتيار الجامعة الإسلامية^(١٦). وتشكل تيار ليبرالي يعارض تعاليم محمد عبده، وكان أكثر راديكالية في تأويل القيم الإسلامية، وتزعم هذا التيار أحمد لطفى السيد، وعلى عبد الرازق، وطه حسين في بداية حياته^(١٧).

وفي أبريل ١٩٢٥ نشر الشيخ على عبد الرازق كتاباً بعنوان «الإسلام وأصول الحكم»، ينظر فيه ويشعر لإلغاء الخلافة، وذهب الشيخ في كتابه إلى القول بأن مؤسسة الخلافة ليس لها أي سند أو أساس فقهي من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة وإجماع. ومن ثم يجب نزع وإسقاط أية صفة قداسة كانت تنسب إلى الخلافة. وبالتالي يصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية في اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفي اختيار من تريده حاكماً عليها، وفي خلعه أيضاً^(١٨). إن مضمون دعوة الشيخ على عبد الرازق هو أن الإسلام دين لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعي والديمقراطية أساس للحكم.

أما طه حسين فقد نشر في ١٩٢٦ كتابه «في الشعر الجاهلي»، والذي طبق فيه المنهج الديكارتي على النقد الأدبي، وقادة هذا المنهج إلى التساؤل عما إذا كان الشعر الجاهلي قد كتب فعلاً في العصر الجاهلي. وكان طه حسين يتماوله هذا قد أسال دماء كثيرة، لأن مسهجه في الشك الديكارتي لم يطبق على النصوص القرآنية لأن يمكن أن يسبب شكوكاً خطيرة فيما يتصل بصدقها^(١٩). إذ أن العقلانية كما طرحها طه حسين وقتئذ كانت تقتضي إباحة حق الشك بدلاً من النصية والحرفية والتسليم بما هو منقول، وفي تقديري أن محاوله طه حسين لإدخال الروح العقلية الحرة في تأويل نصوص القرآن على أسس عقلانية، كانت عملاً جسوراً لأن من شأنه وضع قداسة السلف في مكانها الصحيح،

حيث لم يعد ما وصلنا منهم منزهاً عن إعادة النظر والتمحيص العقلي، وإنما يمكن امتحانه وبيان صدقه بالأدلة العقلية، ولقد أثارت تلك الكتابات حفيظة الأزهر، (لمؤسسة الدينية الرسمية في مصر) فاتهم على عبد الرزاق، وطه حسين بالزيف والإلحاد، ثم كانت محاكمتهما ومصادرة كتابيهما.

ولقد ركر رشيد رضا اهتماماته وجهوده لمواجهة تلك التحولات السياسية والتيارات الفكرية الليبرالية. فعلى صفحات المنار، دافع رضا عن الجامع أو الرابطة الإسلامية، وعن شرعية الخلافة والإمامة ووجوبها، وبين كيفية خلقها والحفاظ عليها. وكانت حجته في ذلك أن الإسلام يتوقف عن الحياة والوجود ما لم تؤسس الدولة والحكومة الإسلامية العالمية التي تشمل على الأمة الإسلامية برمتها تحت حكم الخليفة أو سلطان المسلمين. ومن ثم كان من الطبيعي أن يؤيد الشيخ رضا الأحكام التي أصدرتها لجنة علماء الأزهر لحاكمية الشيخ على عبد الرزاق والتي قصت بعدم أهليته وجردته من مناصبه. وزاد رشيد رضا على ذلك باتهام على عبد الرزاق على صفحات المنار بالإلحاد والزندقة لأن كتابه خروج عن الإسلام وهدم للشرائع وحيد عن سبيل الله وإباحة لما حرمه الله، على حد تعبير رضا نفسه (٢٠).

وبدأ من رشيد رضا، يلحظ المنتبع لحركة تيار الإصلاح الديني أن الإصلاح أخذ منذ نهاية العشرينيات من القرن الحالي، يحطو في حركته إلى الخلف ولا يتقدم إلى الأمام، وأن منحنى التجديد والإصلاح أخذ في التراجع والهبوط درجة بعد أخرى (٢١). فقد ارتأى رشيد رضا، الذي كان تلميذاً للإمام محمد عبده، أن أساذه قد قدم تنازلات غير ضرورية لصالح المدينة والتطور الحديث. وفي الوقت ذاته نجد أن المفكرين الليبراليين الذي قادوا حملة ضد الدوجماطيقية الدينية Religious Dogmatism، قد تنازلوا واستسلموا للتيار الأصولي الصاعد والآخذ في التشكيل. فالشيخ عبد الرزاق جرد من مناصبه وأنزوى في بيته، وطه حسين أعلن توبته وسحب كتابه إزاء الهجوم الضاري الذي واجهه، وكتب خطاباً مفتحاً يدافع فيه عن نفسه كمسلم ومؤمن. وكتب ثلاثة أجزاء عن حياة النبي بعنوان وعلى هامش السيرة (٢٢).

ومع نهاية العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من القرن الحالي، تبلور الحمية الدينية فمن جبة الشيخ رشيد رضا تبرز أقوى الجماعات الأصولية الإسلامية في التاريخ العربي المعاصر ومن يمينها ويسارها خرجت تيارات وجماعات أصولية عديدة. وتأخذ الجماعة على عاتقها مهمة قطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الحديثة، ومن ثم تنهار المعادلة التوفيقية، التي حاول كل من الأفغاني ومحمد عبده صياغتها. على يد هذه الجماعة، والتي رأت في أولئك المصلحين وأشياعهم شيئاً قوياً بدعاة التخريب.

إذ هم لم يطعنوا في قيم الغرب، وإنما انتحلوها للإسلام، ولم يقدموا لامتهم بديلاً حقيقياً. وذهب الإخوان إلى أن المهمة المطروحة ليست صياغة حركة احتجاج إسلامية تفتح باب الاجتهاد الإسلامي لسد الفجوة التي أحدثتها قرون التخلف الطويلة، على نحو ما ارتأى الأفغاني ومحمد عبده، وإنما أصبحت المهمة مع حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين هي بحث الإسلام الأصولي لا الاجتهاد فيه، وقطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الغربية الحديثة، ورفض كل مظاهر التقدم فيها، فهي حضارة مادية مريضة ملوثة بالإلحاد والإباحية والأنانية والربا. على حد تعبير البنا نفسه، وأن «إسلامنا وحده بشموليته وتفردته قادر على التصدي لكل تفاصيل حياة الفرد والمجتمع دون حاجة إلى أي اقتباس أو استعارة من حضارات وأنظمة أجنبية» (٢٣).

وبأتى سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) المنظر الرئيسي المعتمد للأصولية الإسلامية المعاصرة، وبتأثيرات قوية من فكر أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان لينكر أن هناك ضرورة للاجتهاد؛ فنحن جميعاً جاهليون، ولم نصبح مسلمين بعد. وعلينا أولاً الإقرار بأن الحاكمية لله وحده. وهي تتمثل في شريعة الله والتي تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية في أصول الاعتقاد والحكم والأخلاق والسلوك والمعرفة. وعلى ذلك فليس من حق بشر أن يشرع لبشر، وليس بمستساع الخروج على شرع الله أو الحاكمية بدعوى التعارض بين الشرع وبين مصلحة البشر؛ لأن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله. وإذا ما بدا للناس ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرعه الله لهم، فهم أولاً واهمون، وهم ثانياً كافرون (٢٤).

وفي رأى قطب، أن عصور الإحياء والتحرير والنهضة الصناعية قد صرفت أوروبا لا عن تصورات الكنيسة فحسب، وإنما صرفتها كلية عن منهج الله، فتم الانفصال بين التصور الاعتقادي الإلهي، ونظام الحياة الاجتماعية. ومن ثم حدث ما أسماه قطب «بالفصام النكد» حيث انفصلت حياة المخاليق عن منهج الخالق، وكان لهذا الفصام آثاره المدمرة في أوروبا، ثم في الأرض كلها. فكانت الجاهلية، ويعنى بها عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس. وتصبح المهمة، في رأيه، هي إعادة تعبيد الناس لربهم بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم ونظم حياتهم برمتها. فيتم بذلك التحرر من عبودية العبيد. والإسلام وحده كفيل بذلك. وهو لا يقبل أنصاف الحلول: إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية (٢٥).

ويخلص سيد قطب، إلى أن الإسلام جاء كإعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض من العبودية للعباد، بإعلان ألوهية الله وحده رب للعالمين. وكان هذا إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً. والذي يدرك طبيعة الإسلام، يدرك معها حتمية الإنطلاق الحركي له في صورة

الجهاد بالسيف للانقلاب على المجتمعات الجاهلية وتخليصها (٢٦). ومن ثم فالحرب ضرورية للقضاء على المجتمعات الجاهلية المعاصرة. أو، إن شئنا الدقة قلنا: للقضاء على حضارة العصر، هذه الحضارة التي أخطأت طريقها يوم جعلت الملابس النكدية التي صاحبت التنوير والنهضة الصناعية، تصرف الناس والمجتمعات عن منهج الله، وتوقع الفصام النكد في حياتهم بين شريعة خالقهم ونظام حياتهم الاجتماعية.

وفي الربع الأخير من القرن الحالي، ظهرت جماعات أصولية إسلامية جديدة، أخذت على عاتقها مهمة تجسيد التصور القطبي وجعله حقيقة واقعة. فدعت إلى الحاكمية، وأقرت بجاهلية المجتمعات والبشر ووسمتهم بالكفر، وذهب بعضها إلى حد الانسلاخ عن المجتمع الكافر وهجره، وتكوين جيتو Getto من الأنباع والمهاجرين من الرمان، الخاضعين للعصر كله والرافضين التفاعل مع ما حولهم، منتظرين يوم الانقلاب والعودة لتعبيد الناس لربهم. وفي حين اتجهت جماعات أصولية إسلامية إلى انتقاء قضايا محددة للغاية لإثبات تميز الإسلام وتفردّه واختلافه عن المفاهيم والقيم الغربية، كضرورة عودة النساء إلى الحجاب، وتأسيس بنوك إسلامية غير ربوية، وضرورة إقامة حدود الشريعة، والتفرقة في المعاملة بين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى داخل المجتمعات الإسلامية، فإننا نجد جماعات أخرى قد ارتأت أن الإسلام انتصر بمجاهدين لا بالفقهاء والدعاة، وبالسيف لا بعلوم الكلام، ومن ثم تحول الدعاة والمصلحون إلى مجاهدين حملة أسلحة بيضاء وسوداء، وألوان أخرى عديدة، يهاجمون الحداثة ويكفرون أهل الفكر والإبداع بدءاً من الطهطاوي وانتهاء بنجيب محفوظ، يطشونهم بحالهم الرأي ويحلون دمه، ويدعون الرصاصة على المجتمع الجاهلي الكافر ويسعون إلى قلبه (*).

وعلى يد الكثير من هذه الجماعات، أنقلبت وعود العرب والمسلمين مع المستقبل، إلى سباقات نحو الماضي لاستعادة ما حلعه الأسلاف العذول. وفي تقديري، وعلى نحو ما سنبين في الفصل التالية، أن الدعوات التي نشبعها ونُروج لها الجماعات الإسلامية تنطوي على إعلان بإقالة العقل العربي من مهماته الترشيدية بدعوى الحاكمية وعجز البشر وقصورهم عن التشريع لأمر دينيهم. وبحيث تكون المحصلة استقالة الإنسان العربي وعجزه عن القيام بدور بناء في بناء مجتمع عصري، وانسحابه، أو إبعاده، عن ساحات الصراع الأساسية من أجل العقلانية والحداثة والاستقلال والحرية والعدل، ثم دفعه إلى تبني الخرافة والجهل، وإغراقه في معارك وهمية حامية الوطيس خارج الزمان والمكان مع أشباح لمشكلات مهترئة أحياناً، ومنقضية فيما وراء الحياة والتاريخ.

مضمون الإصلاح الديني: التوفيق والعودة إلى الأصول.

في تقديري أن هذه النهاية الدرامية والمأساوية لجهود الإصلاح والتجديد الديني في العالم العربي، وإنما يكشف عن خلل هيكلي في صميم منهج وفكر الإصلاح الديني. فهذا الفكر ولد مازوماً ومعيماً بحيث كانت أطروحاته لمعالجة الانحدار وتأسيس النهضة، مبتسرة بشوبها عدم الحسم، كانت في مجملها تتجه إلى الماضي بدلاً من المستقبل بحدوها الأمل في استعادة العصور الذهبية الأولى للإسلام، بصرف النظر عن التباينات والتحولات التي أحدثتها في التطور في السياقات الاجتماعية عبر القرون العديدة المنقضية وهذا الوصف الذي ذهبنا إليه لا يحول بيننا وبين إقرار أن بعض أطروحات الإصلاح الديني في العالم العربي كانت تمثل وقتها جسارة فكرية في ظل مجتمع تقليدي كان يمر بمرحلة انتقال تاريخي من جراء إدماجه في النظام الرأسمالي العالمي، وسنحاول فيما يلي تبين أوجه الخلل والقصور في فكر الإصلاح الديني. ثم نقدم تأويلاً يكشف علة الخلل والقصور.

لقد رأينا، في مستهل حديثنا في هذا الفصل، أن جوهر الإصلاح الديني في الغرب، كان الدعوة لإعادة فحص وتقييم الكتاب المقدس، وتأويله تاريخياً اعتماداً على أعمال العقل في النص الديني، ودون سند من أي سلطان سوى سلطان العقل ذاته، والهدف هو كشف جذور الأوهام والمخرمات الثقافية المسيطرة والضابطة للبشر والتي تحول دون التقدم الإنساني. فكان إنكار الحق الإلهي للملوك، ثم تأسيس حكومات مدنية، وشيوع العلمانية كمعتقد وأسلوب حياة، جوهره التفكير في أمور المعاش الإنساني من خلال ما هو نسبي، وليس من حلال ما هو مطلق، وتوجت العلمانية بالتنوير الذي أعلن أن تقدم البشر وسعادتهم رهينة سيادة العقلانية. وهي بدورها تعني ضرورة القطيعة الحاسمة مع المعرفة والوجودية، لتقويض النظام القديم كلية من الجذور، وكان المدخل لإحداث هذه القطيعة هو القطيعة مع النظام الديني وانعكاساته على أنساق الأفكار والقيم والسلطة والطبقات الاجتماعية.

وعلى نحو مغاير للإصلاح والتنوير الأوروبي الذي سعى لإسقاط العالم القديم باسمه الأيدولوجية الدينية، نجد أن تيار الإصلاح الديني، في التاريخ الحديث المعاصر للعالم العربي، قد أعلن منذ ولادته وبوضوح تام، معارضته لكل محاولة تحط من قيمة الدين، وتنازل من قدره، فقد أسس رواد الإصلاح الديني، على نحو ما رأينا سلفاً، نظرياتهم الإصلاحية على مقدمات تتعارض جنوياً مع تلك التي قام عليها الإصلاح الديني وتأسس عليها التنوير في الغرب. فدعاة الإصلاح والنهضة عندنا ارتأوا أنه ينبغي الذهاب

أكثر في اتجاه الدين، وليس العكس. وأن تقويض الدين يعنى المضي في اتجاه معاكس للحضارة. وعليه فانحطاط العرب وتحلهم وعجزهم ليس ماحماً عن مرض داخلي عضال وإنما بفعل الاعتداءات الخارجية، وطغيان الحكام، ثم التأويلات الخرافية والوهمية للدين، وعلينا إن أردنا النهضة العودة إلى الأصول النقية للدين محتضى بها، ونناضل تحت راياتها ولذلك غابت مسألة نقد الأصول والحدود، فهي مقدسة لا تمس، في حين أن نقدها كان مطلباً لتجاوز الماضي والحاضر معاً إلى المستقبل، وانتفت الجراة والجسارة على اقتحام المحرمات الثقافية وانتهاك قدسياتها المزعومة والتي كانت، ولاتزال، واحدة من بين عوامل أخرى عديدة، تحول بيننا وبين استيعاب ومثل ما قامت عليه الحضارة الحديثة من استنارة وعقلانية ونقد صارم لكل ما هو موجود.

كانت المهمة الأساسية لرواد الإصلاح الديني هي العمل على رد القيم والمنجزات الغربية الحديثة إلى حذور إسلامية. وهم وإن كانوا قد انتقوا من الغرب كل ما بدا ظاهراً وباهراً من أوجه حضارته في كافة مناحي الحياة المادية والفكرية، إلا أنهم لم ينفذوا إلى ما وراء ذلك من عايات ومنطلقات ومن نظرة كونية مادية علمية جديدة للطبيعة والمجتمع والإنسان مبينة للنظرات الأخرى غير العلمية التي سبقتها، ومن ثم لم يشهد تاريخ الإصلاح الديني في العالم العربي منذ القرن الماضي مواجهة صادقة للظاهرة الدينية وانعكاساتها السلبية على مناحي الحياة الأخرى، كما لم يشهد صراعاً حاداً من أجل العقلانية. ولذلك بقيت القوة الدينية بما تحويه من أفكار وتصورات ومعتقدات وعايات وعادات وما تفرره من إنتاج فكري، ومزاعم وتفسيرات للظواهر والأحداث، في موقع مقدس لا تمس، بعيدة عن المراجعة العقلانية.

واستناداً إلى هذه الرؤية التي قدمتها يصبح القول بأن العرب قد تأثروا بالتنوير الأوروبي، وبأنهم شهدوا عصر تنوير، قولاً مشكوكاً في صحته، فالصحيح في رأيي، هو غياب التنوير لغياب العقل الباقد القادر على كشف حدود الأوهام والمحرمات التي يزعم بأنها ذات أساس ديني، والتي تتضافر مع عوامل أخرى عديدة في تكريس التخلف، وفي إعادة إنتاجه. وشاهد على ما ذهبنا إليه من أن دعاة التنوير في العالم العربي منذ علي عبد الرازق وطه حسين، مروراً بلطفى السيد وسلامة موسى وشبلى شميل وفرح أنطون وصولاً إلى لويس عوض ونحيب محفوظ، وغيرهم، صودرت كتبهم وتعرضوا للمحاكمات والفصل من أعمالهم، ووصل الأمر إلى حد المطالبة بإقامة حد الردة عليهم وقتلهم بدعوى كفرهم^(*)، فوأدت أعمالهم وهي لم تزل في المهذ وفضلاً عن أن دعوى التنوير لم تتجاوز أصحابها لتصبح تياراً فاعلاً في المجتمع بأسره.

وبكشف الفحص الدقيق للإسهامات الفكرية لرواد الإصلاح الديني عن أنهم قدموا أيديولوجية إصلاحية نهض على الانتقاء والتوفيق بغرض التصالح مع الحضارة الحديثة الغازية والمنافسة للهوية الإسلامية. وكان هذا الانتقاء مشوباً بنزعة برجمانية، عملية حذرة، مبدأها النظرى الأساسى هو أن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضرورى في الحضارة الحديثة، وقد فرض هذا المسلك على دعاة الإصلاح الدينى السعى الدائب لتتقيد هذه الإيديولوجية لكي يمرروا كل جديد، وليقيموا الأسس الدينية لكل ما هو عقلى وعلمى واجتماعى وسياسى، ولإثبات كل ما جاء به العلم الحديث، وما تقدمه الإنسانية من تطورها الدائم موحود بين دفتى القرآن الذى يشتمل على كل شئ من الأزل إلى الأبد ومن الألف إلى الياء، وليس للغرب، والحضارة الحديثة برمتها، من فضل، فكل ما هو حسن فى الحضارة الغربية أتى به الإسلام قبلها بقرون عديدة فضلاً عن أنه يتفوق على هذه الحضارة المادية بالروحانيات ضامناً السعادة فى الدنيا والآخرة وأن ما جاء به الغرب لا يزيد عن كونه بضاعتنا وقد ردت إلينا على حد تعبير واحد من علماء الدين المصريين حال ابهارهم بالمكتشفات العلمية الحديثة التى أطلعهم عليها العلماء الذين قدموا مع احملة الفرنسية. وفيما يلى نقدم شواهد تدلل بها على ما ذهبنا إليه بشأن أيديولوجيا الإصلاح.

فالطهطارى، وهو ينقل ثقافة أوروبا فى القرن الثامن عشر، لم يتبين الطابع الفلسفى العقلانى الذى يشكل جوهر ولب المعتقد السياسى، مفاهيم الحكم المدنى، والعقد الاجتماعى، والديمقراطية. لم تتأسس فى الغرب إلا من خلال إراحة تركة الحق الإلهى فى الحكم ومفاهيم العصور الوسطى التى ربطت لزمن طويلى مصير الأرض بمشيئة السماء كما سبق أن بينا. ومن ثم كان من الطبيعى أن تتحول تلك الفلسفات العقلانية التى تأسس عليها التشوير، إلى حشوات صلائية مخالفة لسائر الكتب السماوية، وعلى من أراد الخوض فيها أن يتمكن من الكتاب والسنة وإلا ضاع يقينه على حد تعبير رفاعة نفسه (٢٧). يعنى هذا، أن رفاعة وهو ينقل ثقافة أوروبا الحديثة، كان يدعو فى مسر الوقت إلى عدم تمسك هذه الثقافة وإنما إلى أسس مدنية عقلانية، ولأن المجتمع فى عرف هذه الثقافة من صنع البشر وحدهم، وليس من صنع الإله. ولهذا تحول مفهوم التقدم العقلانى لدى الطهطارى إلى حشوات صلائية، وصار التقدم لديه سعيًا ليستمد أصوله من الماضى.

ونلاحظ أيضاً، لدى الأفغانى ومحمد عبده، التأكيد على ضرورة المحافظة على الثقافة الإسلامية التقليدية لمواجهة التحدى العربى، ومن ثم دخلت مسألة إحياء الهوية الإسلامية فى المشروع الإصلاحى والنهضوى الذى قدمناه فى نهاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن. وترتب على إقحام مسألة الهوية أمرين: الأول، أن نزعة الاقتداء بالغرب

أصبحت مع الزمن تبدو وكأنها خضوع أعمى لقيم الغرب الرأسمالي المسيطر والمستعمر، وليس لقيم العقلانية والاستنارة، والأمر الثاني، أن التقدم العربي في المشروع الإصلاحي أصبح مرهوناً بدعوة دينية أساسها العودة للأصول وما خلفه السلف الصالح في العهد الأول للرسالة.

وشاهد على ما ذهبنا إليه، أن الأفغاني برغم إيمانه بأهمية بحث حضارة جديدة للمسلمين والعرب، إلا أنه لم يكن مستعداً للذهاب في دعوته للتجديد إلى درجة تجعله يأخذ بالفكر العلمي الحديث برمته. وهذا ما يمكن أن نلاحظه في كتابه «الرد على الدهريين»، أو الطبيعيين Naturalists. ففي هذا الكتاب يحارب الأفغاني الفكر المادى العلمي العقلاني... ويرفض الحداثة الأوروبية لأنها دهرية، ويؤكد على أن الدين أساس للمدينة، والإخاد فساد للعمران. ومن ثم أصبح الإطلاع على الفكر الحديث والأخذ به رهينة بقبول ما يتفق منه والشرعية الإسلامية. ولذلك رفض الأفغاني الفلسفة المادية العقلانية وما جاء في فكر فولتير وروسو ونظريات دارون، فالنهضة عنده إنما تكون بالتمسك بعروة الهوية الوثقى، وهى العودة إلى الدين الخفيف الصحيح أما الابتعاد عنه فهو الانحطاط بعينه، أيضاً جاء رد الشيخ محمد عبده عنيقا على فرح أنطون عندما دعا في كتابه «ابن رشد وفلسفته» إلى العقل العلماني، وشرح الأسباب الضرورية لعدم مزج الدين بالدنيا والفصل بين السلطة السياسية والدين. حيث ذهب محمد عبده إلى أن الدين هو أساس الحياة السياسية. بل هو أساس متين لها، وأن فصل الدين عن الدولة ليس فقط أمراً غير مرغوب فيه؛ بل هو أمر محال

نخلص مما سبق إلى تقرير سمتين أساسيتين أيديولوجيا الإصلاح الدينى: الأولى، النزعة العلمية الإجرائية، فحركة الإصلاح الدينى كانت تبحث عن علاج لمشكلة ضعف المسلمين في مواجهة التحدى الأوروبى. فالهدف كان ذا طابع إصلاحي، ولذا كان هم الفعل مقدما على حساب عمق الفكر. فلم تهتم بحث الجذور، وكان مسعاها الوصول إلى حلول وسطى تجمع بين القديم والجديد معا، بدلاً من القطيعة مع القديم أو تجاوزه. والسمة الثانية، نلمسها في الطابع الانتقائى التوفيقى وليس التآلفى أو التركيبى الإبداعى، فهذه الإيديولوجيا بحكم همها البراجماتى لم تقم منذ البداية بنقد صارم للأوليات والجذور وإنما سلمت منذ البداية بصحتها وسلامتها واكتفت بنقد الممارسات الخاطئة التى شاعت منذ عهود الظلام التركى، ولذا صاغت خطاباً Discourse يقوم على تمجيد الماضى، وإضفاء هالة من القداسة عليه، كما اعتمدت نظرة رومانسية لتاريخ الإسلام أساسها الانتقاء التحكسى واستبعاد كل ما من شأنه أن ينقض الصورة التى يفضلون أن تكون الأحداث في الماضى قد تمت عليها.

المظاهر العامة للعودة للأصول ودعوى الأسلمة في العالم العربي

كان بإمكان المراقب لتطور ظاهرة تنامي الأصولية الإسلامية في العالم العربي منذ نهاية الستينيات من هذا القرن، أن يدرك بسهولة، البدايات الأولى لموجة عارمة من التدين تشهر إلى أن ثمة تحولاً قد بدأ في الحدوث في ما يمكن أن نسحبه المزاج الديني للجماهير في كثير من البلدان العربية. فشمة مظاهر واضحة للعودة إلى أغطاء من الحياة والممارسات اليومية توصف بأنها إسلامية، وأصبحت بشكل متزايد نمطاً سلوكياً منتشراً. فقد بدأ كثير من الناس يظهرون وكأنهم أصبحوا أكثر إيماناً وولاء وإخلاصاً للأوامر الدينية التي يملئها عليهم دينهم. وبأنهم أصبحوا أكثر تطابقاً مع القيم والعادات والسلوكيات الإسلامية التي أحدثت إلينا من الأسلاف في العهد الأولي للإسلام.

وتشير المرحل الاجتماعية Social Survey التي أجريت بخصوص الكشف عن التوجهات الدينية الشخصية Presonal Religious Orientations إلى حدوث زيادة ملحوظة في هذه التوجهات. فعلى سبيل المثال، أظهرت نتائج مسحين أجريا في تونس عامي ١٩٦٧، ١٩٧٣ (*)، إلى أن من ذكروا أنهم يمارسون الطقوس الدينية بانتظام زادت نسبتهم من ١٨٪ إلى ٦١٪، والذين يعتقدون أن المسلمين عليهم التقيد بحظر وتحريم الكحوليات ترايدت نسبتهم من ٤٦٪ إلى ٧٣٪. كما بدأت تظهر عدة تغييرات أخرى في السلوك الفردي والاجتماعي تشير إلى أن ثمة سعياً حقيقياً للعودة إلى أغطاء من الرموز والطقوس والشعائر الدينية، والإصرار الشديد عليها. والخماس البالغ الصريح لها من قبل قطاعات واسعة من السكان على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية.

فبشكل متزايد، بدأ كثير من الرجال، الشباب منهم على وجه الخصوص يطفون اللحية، ويرتدون الجلباب وعطاء الرأس بدافع التأسى بالتقليد النبوي، وبطريقه توصف بأنها شرعية، كما بدأ يظهر، وبشكل أخاد ولافت للنظر، في الشوارع وفي وسائل المواصلات العامة والجامعات وبعض أماكن العمل، نساء صغيرات السن في الغالب ومتعلقات، يرتدين زياً لم يكن شائعاً في السنوات المنقضية. فقد أصبح يرتدين ملابس طويلة حتى تكاد تلامس الأرض وتغطي أجسادهن، ولا تترك سوى الوجه واليدين بدون عطاء، وهو ما عرف بالحجاب ثم ظهر من النساء من يرتدين النقاب ويحجبن أنفسهن تماماً، فلا الوجه ولا اليدين التزاماً واعتقاداً بأن كل ما يظهر من جسد المرأة عورة يجب سترها وحجبها، فضلاً عما يتبعه هذا الرى من إحساس بالهوية الإسلامية المفتقدة على حد تعبير النساء المحجبات اللاتي تم استنابهن من خلال البحوث التي أجريت حول ظاهرة الحجاب (٢٨).

وانتشرت دعوى الفصل بين الجنسين، وعدم الاختلاط في الأماكن العامة وقاعات الدروس والبحث في المدارس والجامعات. وتم تبرير الدعوة لهذا الفصل بأنه انقاء للرديلة وللشروع والاثام التي تنجم عن اختلاط الذكور والإناث، وشببت معارك، حامية الرطيس، حول مسائل الحجاب والنقاب، وخروج المرأة واشتغالها وصوت المرأة هل هو عورة أم لا؟ والموسيقى وغيرها من الفنون أحلال هي أم حرام؟ وأصبح من المواقف المألوفة في المجتمع المصري على سبيل المثال، في ندوة أو محاضرة تعقد عن الشعر أو الرواية أو المسرح، أو في حفل غنائي، أن يقوم طالب أو أحد الحضور ليتعرض على هذه الفنون بدعوى أنها ضد الإسلام، وأنها نتاج لثقافة غريبة وغربية، تطرح مفاهيم وأفكاراً وفيما بعيدة عن النموذج الإسلامي الأصولي.

واتخذت الممارسات العبادية طابعاً مظهرياً لم يكن معروفاً من قبل. فالآذان للصلوات الخمس يتم بمكبرات الصوت، وكذا أداء الصلاة. والصلاة تقام داخل الكليات وأماكن العمل حيث يتم إيقاف الأعمال الجارية، أو انسحاب الطلبة والطالبات من قاعات الدرس لأداء الفرائض واضطلعت قطاعات بعينها من الجماهير ببعض الأعمال ذات الصبغة الدينية، حيث كثر بناء المساجد الأهلية^(٢٩). وتضاعفت الإنعاقات الشخصية لأحياء الكتابيب التي تقدم تعليماً دينياً تقليدياً، ونظمت جمعيات لحفظ القرآن، وظهر اهتمام واضح بمقامات الأولياء والأضرحة. وتزايد الإقبال على الطرق الصوفية، ففي المجتمع المصري تضاعفت أعداد المنضمين للطرق الصوفية أربعة أمثال على الأقل خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات ١٩٧٠-١٩٩٠، وراد النشاط الأسرعى والموسمى لهذه الطرق زيادة ملموسة خاصة في المدن الكبرى، بل لقد أصبح لبعض هذه الطرق مؤسساتها المالية والاقتصادية والعقارية المردهرة^(٣٠). أيضاً، تضاعفت أعداد الجمعيات الدينية، إذ تشير الإحصاءات إلى أن عدد الجمعيات الدينية في مصر قد بلغ ٤,٥٠٠ جمعية دينية حتى نهاية يونيو عام ١٩٨٠^(٣١) وقد تعددت وتشعبت الأنشطة التي تمارسها هذه الجمعيات بحيث جاوزت المهام الدينية لتتقدم من خلال المساجد العديد من أشكال الرعاية الاجتماعية والصحية والتعليمية والاقتصادية، وفي إطارات جديدة ذات صبغة دينية ومتميزة عن الخدمات التي تقدمها المؤسسات الأخرى المعنية بهذه القطاعات.

ونلاحظ آيات حضور الطاهرة على المستوى الفكرى في ثمر الكتابات الدينية، وإعادة وطبع وطرح كتابات إسلامية معينة، ثم رواج هذه الكتابات وانساع سوقها وجمهورها، كما عقدت مؤتمرات أقامها المسلمون في أنحاء العالم الإسلامي حول قضايا الأصالة والعمدة إلى الدات، والصحة والإحياء الإسلامي...، وصدرت العديد من الكتب،

والجملات (٣٢)، والمقالات التي تؤكد على مشروعية الإسلام والقيم الإسلامية كمنهج حضارى متميز. وجاء ذلك ضمن خطاب أيديولوجي يتم الترويج له، وينهض على تجديد الماضي، ويضفي عليه هالة من القداسة. ولا مانع بالطبع من هجاء الغرب والدعوة إلى نبذ حضارته المادية الملحدة الوافدة والآخذة في الأفول في مقابل إشراق شمس الإسلام مرة ثانية، ودعوة العرب المسلمين، خير أم الأرض، الذين كانوا سادة العالم في وقت من الأوقات عندما كانوا متمسكين بديهم، للعودة إلى ديارهم لأجل عودتهم إلى سيادة العالم وقيادته من جديد كما كانوا في وقت من الزمن المنقضى (٣٣).

وظهرت اتجاهات قوية في الأوساط العلمية لأسلمة العلوم الإنسانية فكثرت الحديث عن علم الاجتماع الإسلامى، والنظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى (*)، وعلم النفس الإسلامى، والإحصاء الإسلامى، وعلم الاقتصاد الإسلامى والأدب الإسلامى ونقده، ونظرية الأدب الإسلامى، والسرور الإسلامى. وشاعت دعاوى فى الأوساط الأكاديمية بأن تلك الأنواع المبتكرة والجديدة من العلوم تابعة من بيئتنا الإسلامية المتميزة وتتفق مع طبيعتنا، مدعين أن العلم الوافد هو غزو ثقافى غربى، وامتدت ظاهرة الأسلمة - Islamization لتتناول العلوم الطبيعية أيضا، فعددت مؤثرات عن الإعجاز العلمى فى القرآن، والإعجاز الطبى فى القرآن، والطب النبوى والطب الإسلامى، وكثرت الحديث عن العلاقة القائمة بين الدين والعلم ومحاولات استخراج الحقائق العلمية ووسائل علاج الأمراض وقوانين الفلك من القرآن، ومحاولة تأكيد صحة الدين بالأدلة العلمية، كما ظهر فريق من الباحثين المسلمين يشكل القطاع الأعظم منهم طائفة نفعية من الأكاديميين، أساتذة الجامعات والمعاهد العليا والوافدين للعمل فى بلاد النفط وكانت مهمتهم إيجاد الأسانيد الشرعية من قرآن وسنة لتسويق شرعية الأفكار والعلوم ولكتشفات واختراعات الحديثة وإيجاد غطاء إسلامى يبرر تداولها واستخدام تطبيقاتها لدى المسلمين، إرضاء لبيئة الثقافة التباعية فى بلاد النفط التى وفدوا إليها بدعوى الحفاظ على الإسلام وفى الوقت نفسه يحافظون على مكاسبهم الدولارية منها.

وعلى المستوى القانونى والتشريعى، ارتفعت الأصوات مطالبة بإلغاء كل تشريع يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وتدعو إلى تطبيق الشريعة والالتزام بها والاستعاضة بها عما عداها من القوانين الوضعية، ووجهت انتقادات بلغت حد الإدانة لبعض الحكومات العربية لتهاونها وتراخيها فى تطبيق الشريعة. وارتفعت المطالبات التى تدعو الحكومات لاتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لمنع وحظر إنتاج الخمور وبيعها، ومنع الإفطار العلنى فى شهر رمضان ومعاقبة من يجاهرون بإفطارهم، ومواجهة الأفكار الملحدة فى الكتب والمجلات والدوريات، ومطالبة الحكومات بإصدار تشريعات لمعاقبة الكتاب والمفكرين

الذين يتعرضون للإسلام أو للعقائد الدينية بسوء. ويلاحظ أن دعاوى تطبيق الشريعة قد تمحورت حول قضيتين أساسيتين: الأولى هي مسألة تطبيق الحدود، والثانية تتعلق بقضايا الأحوال الشخصية^(٣٤).

نأتى أخيراً إلى التحليلات الاقتصادية المواكبة لصعود الأصولية الإسلامية. إن تأمل هذه التحليلات يكشف لنا عن أنها قامت على أساس تحريك القدرة والطاقة الدينية والإيمانية التي اشتدت حميتها في العقدين الماضيين، إلى ارتباط مصلحي ومؤسسي للمؤمنين. فالنظم الاقتصادية يتم تصنيفها على أساس ديني. فثمة اقتصاد إسلامي، واقتصاديات أخرى غير إسلامية، وإن شئنا الدقة اقتصاديات ملحدة. وأدى بزوغ الأصولية الإسلامية إلى حدوث تحويرات وتحولات في النظم الاقتصادية خاصة النظم المصرفية والمالية، لجعلها مطابقة لمبادئ وتعاليم الإسلام. ولقد تأسست العديد من البنوك الإسلامية^(٣٥)، وظهرت شركات توظيف الأموال الإسلامية^(٣٦) وادعت هذه المؤسسات المالية أن معاملاتها الاقتصادية تجري وفقاً لتعاليم الإسلام ولا تشوبها شبهة الربا المؤثم دينياً. أيضاً تأسست شركات ومحال تجارية ومستشفيات علاجية تحمل أسماء دينية، أو أضيفت كلمة إسلامية لنوع النشاط الذي تمارسه^(*). أيضاً يلاحظ ارتفاع وتزايد المطالبات في عدد من المجتمعات العربية بضرورة تبني الدولة لعملية تنظيم الركة والملاءمة بينها وبين الضرائب الرضعية.

ب - الدين والدولة: الشرعية والتبرير.

نعرض هنا لشكل من الإحياء الأصولي الإسلامي الرسمي، أو ما أطلقنا عليه في سياق البحث الإسلام الرسمي. وأعنى به إسلام أولى الأمر أو إسلام الحاكمين. وذلك بالنظر إلى ما دهبنا إليه من أن الإسلام كدين يتمدد بتعدد تآويلاته والتي هي أشكال تعبير ديسي عن تعدد القوى الاجتماعية واختلاف مواقفها الطبقية، ومن ثم يتباين الإسلام باختلاف معتنقيه، وباختلاف وضعهم الاجتماعي، وموقعهم من علاقات الإنتاج، وتناقض مصالحهم. وهو يختلف أيضاً باختلاف الشكل الذي فيه يدركون علاقتهم بهذا الدين^(*).

ويكشف تأمل الشروط المادية الخاصة بحركة الصراع الاجتماعي للجماعات، التاريخية والمعاصرة، في العالم العربي، أن الإسلام الرسمي أو دين الدولة، كان ولا يزال عصباً بارزاً وفعالاً في البنية الأيدولوجية للتكوينات الاجتماعية العربية. فالتطبقات الحاكمة تستخدم الإسلام كأداة أيدولوجية لإقرار السيطرة وإضفاء الشرعية على وضعيتها، ولتبرير السياسات والممارسات، وللتعبئة السياسية والفكرية، وفي خلق التأييد، ثم في تشويه ودحض الخصوم والمعارضين والخارجين على النظام القائم. فهذه

الطبقات، فضلاً عن الأجهزة القمعية التي تقمع احتجاجات المحكومين وتمردهم، تحتاج إلى المؤسسات الدينية التي تواسي المحكومين، وتقسيم المصالحة بينهم وبين النظام الاجتماعي والسياسي القائم، حيث يتم تأميم الإسلام واحتكاره على نحو قسري، وحيث تتبنى المؤسسات الدينية الرسمية أيديولوجيا النظام الحاكم وممارساته، وتصوغ منطقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً لقيم ومعايير وممارسات النظام، ومن ثم تقوم بصياغة الوعي الديني بشكل يستجيب ومصالح الطبقات الحاكمة ويكون انعكاساً لهذه المصالح (**).

والمتتبع للتطورات التي شهدتها المجتمعات العربية في مجموعها منذ نهاية العقد السادس من القرن الحالي، وبالتحديد بعد هزيمة يومية ١٩٦٧، كان بإمكانه أن يرصد اتجاهات قوية لدى عديد من الحكومات العربية نحو التركيز على اعتماد المقولات الإسلامية كأسس لنظم الحكم في مجتمعاتها، تبررها وجودها، وتبني عليها مشروعيتها وتتخذ منها خطاباً وسطياً بينها وبين حصرها، وبين الجماهير العربية في عمومها بل إننا يمكن أن نستثنى نظاماً عربياً واحداً من بين الأنظمة العربية، رجعية كانت أم تقدمية، على حد التصنيفات التي كانت شائعة ومتداولة في ساحة السياسة العربية في عقد الستينات من هذا القرن، لم يلجأ إلى الإسلام ويستخدمه كسلاح نظري في إدارة صراعاته الداخلية والخارجية (*).

لفضلاً عن الأنظمة العربية قديمة العهد بالهوية الإسلامية كالعربية السعودية والمغرب، كان ثمة أنظمة عربية وصفت في الستينيات بأنها أنظمة تقدمية، قد اتخذت من الإسلام خاصة، والدين بعامة، عكازاً تنكبي عليه في تهذئة الجماهير العربية، وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته هزيمة يومية ١٩٦٧. وذلك بإشاعة التفسيرات الدينية والروحانية لانتصار إسرائيل وهزيمة العرب، ومن ثم تعزيز الجماهير وتسكينها فيما يتعمق ب نتائج الهزيمة وأبعادها وإمكانيات تجاوزها. بل لقد وصل الأمر إلى حد الاحتضان الرسمي من قبل هذه النظم لموجات من الهوس الديني، وقيامها عبر مؤسساتها الإيديولوجية بتزيين الخرافات وإظهارها بمظهر الحقائق العلمية، تزييفاً للواقع وسلباً لوعي الجماهير، وترويراً لوعيها بحقائقه، ثم ترويضها بوعي زائف بضمن الاستسلام ودوام السيطرة (**).

ونقدم فيما يلي عدداً من الشواهد التي تؤكد في مجرعتها أن نظم الحكم العربية المعاصرة، على تباينها، قد أحدثت بشكل متزايد نعتمد الإسلام كأساس لبناء شرعيتها، كما أنها سعت لإضفاء طابع ديني على قضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع، كما أنها استخدمت الإسلام لمواجهة الخصوم وقهر المعارضين وحتى قتلهم. وهي أمور مهدت لها

ورأيتها إشاعة لدعاوى العودة إلى الأصول النقية للإسلام والتمسك بها، ودعاوى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والزعم بالمواءمة والربط بين السياسات الاقتصادية والاجتماعية وأسس نظم الحكم، وبين الأسس الإسلامية.

ففيما يتعلق بقضية الشرعية، ففحة نظم حكم عربية قد أقامت شرعيتها على الانتساب إلى النبي، أو على حماية الإسلام ورعاية مقدساته^(٣٧) ففي العربية السعودية. حيث يتخلل الإسلام كافة مظاهر وأشكال الحياة العامة. وتمارس الشريعة الإسلامية نفوذاً وتأثيراً على مجمل حياة السكان أكثر من أى مكان آخر في العالم، وفي المجتمع السعودي تستخدم سلطة الدولة لفرض أوامر وتعاليم الإسلام بالقوة. ويحكم لوائح العربية السعودية أن يلاحظ وجود المظنوع أو المراقب الأخلاقي أو أفراد هيئة الأمر بالمعروف، وهم يمارسون نفوذهم بالقوة على السكان من أجل الالتزام بإقامة الصلوات اليومية، والالتزام بارتداء النساء للزى الإسلامي. وتستخدم الأسرة السعودية الحاكمة الإسلام الوهابي بدرجات متفاوتة على أنه أيديولوجيتها الرسمية، وأداتها لضمان الشرعية لنفسها، وعلى أنه دين الدولة حامية الحرمين. وهي شرعية دينية يعززها تأييد قبلي والائتمان معاً يعملان على توطيد حكم الأسرة السعودية ويمتدحها شرعية السلطة^(٣٨). وتعد الإشارة هنا إلى أن هذا الاحتكار الرسمي للإسلام من قبل السلطات لم يكن حائلاً دون ظهور حركات أصولية إسلامية، سنية وشيعية، معارضة ومناهضة للأسرة الحاكمة، وذلك في عقر مقدسات الإسلام في الحرم المكي، وفي شرق المملكة، تطالب بالعودة إلى الإسلام الخالص النقي وإسقاط الحكام السعوديين. وقد تم قمع هذه الحركات بحسم وقسوة شديدة من قبل السلطات والتي وصفت تلك الحركات بأنهم عصابة من المنحرفين والعلماء أساءت فهم الإسلام وتفسيره وبأن أعضاءها مصابون بهوس ديني^(٣٩).

وتكاد تقرب كل من المغرب، والأردن، وعمان، ودويلات الخليج العربي من هذه الوضعية التي تستمد شرعيتها من رموز دينية وقبلية، فالملك الحسن يحكم المغرب استناداً إلى الشرعية الإسلامية باعتباره أمير المؤمنين، وتستخدم الدولة المغربية الرموز الإسلامية لتبرير سياساتها وأهدافها^(٤٠). ويحكم قابوس بن سعيد، سلطان عُمان، باسم الشرعية الإسلامية على المذهب الاناضي^(٤١) وفي الأردن تزعم الأسرة الهاشمية الحاكمة أنها من نسل النبي، وهذا مهم للشرعية^(٤٢).

وفي عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن الحالي تصاعدت دعاوى نظم الحكم العربية بضرورة إعادة النظر في الأنساق القانونية الحاكمة والضابطة في مجتمعاتها، والتي وصفت على المستوي الرسمي بأنها مستوردة ووافدة، بغرض إعادة الالتزام

بالقوانين الإسلامية أو الشريعة، والتفديد بها كإطار قانوني منظم وضابط لإيقاع الحياة وسلوك البشر،

وقد بدأت في أبو ظبي عمليات الجلد بالسياط للمجرمين، كما بدأت عمليات بتر الأعضاء وفقاً للشريعة في ليبيا وموريتانيا، وكانت تلك واحدة من أكثر الظواهر إثارة فيما يتعلق بتطبيق الحدود^(٤٣) وفي عام ١٩٧٨ تشكلت في السودان لجنة من أجل أسلمة Islamization الدستور. وفي خريف ١٩٨٣، كان قرار الرئيس نميري، بتطبيق الشريعة الإسلامية في أنحاء البلاد. وقام حسن الترابي، وهو في منصب المدعي العام، بدور هام في التطبيق العملي للشريعة الإسلامية في كل الميادين، وقررت تعديل وتغيير التشريع القائم المرسوم بأنه غربي ووافد، وكانت أهم الأسباب التي قدمها نظام الحكم لهذا التحول تلخص في العودة إلى الهوية الإسلامية الأصيلة^(٤٤).

أما في مصر، فقد كانت أهم الملامح الرئيسية لنظام حكم السادات هي استعادة الرمور الدينية فممن أن قدم السادات إلى السلطة أخذ يؤكد على اسم «محمد»، كاسم أول له، واصفاً نفسه بالرئيس المؤمن، منهياً خطبه بآيات من القرآن، وفي عام ١٩٧٨ صدرت وثيقة أيولوجية للنظام عن الاشتراكية الديمقراطية، تؤكد بشدة على الإسلام كمصدر أساسي للتشريع، وتم تعيين شيخ الأزهر على نفس بروكرول رئيس الوزراء. وقام رئيس مجلس الشعب المصري آنذاك، صوفي أبو طالب، بتشجيع عملية تقنين الشريعة الإسلامية وإعداد مسودة لتعديل الدستور المصري تجعل من مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع، وليس فقط أحد مصادره، المادة الثانية من دستور ١٩٧١، ولقد تمت الموافقة على هذا التعديل في مايو ١٩٨٠. وقبل هذا التاريخ ثلاث سنوات اقترحت وزارة العدل المصرية إصدار تشريعات تحدد عقاب الردة بالموت. وبمنع الربا، وقطع يد السارق ورجم الزاني والزانية بالحجارة حتى الموت. وكان مجلس الشعب المصري قد قبل تلك الاقتراحات، وبعدها بعام واحد أقر قانوناً يحرم تعاطي المسلم للخمر، ويحظر بيعها في الأماكن العامة باستثناء تلك الأماكن المخصصة للمسيحة^(٤٥).

وشهدت البلدان العربية الأخرى تطوراً مماثلاً. ففي عام ١٩٧٥ تأسس في اليمن مكتب الإرشاد والتوجيه الإسلامي لحماية الوطن من الأيديولوجيات الملحدة الوافدة والتي تتعارض مع الأصول الإسلامية. وفي أواخر عام ١٩٧٨ فرضت الكويت فيسوداً على عروض الرقص في العنادق والنوادي الليلية. وكان التفسير الرسمي الذي قدمته الحكومة آنذاك هو أن الفرق الفنية التي تقدم هذه العروض قد أساءت استخدام الفن، حيث قدمت عروضاً تتعارض والطابع الإسلامي الأصيل للكويت^(٤٦).

وعلى مستوى الخطاب السياسى الرسمى لنظم الحكم العربية، حدث تغيير ملحوظ فى اللغة السياسية المتداولة خلال الربع الأخير من القرن الحالى، وكان أهم ما يميزه هو الاستخدام المتزايد للرموز الإسلامية. فالسياسيون العرب أصبحوا أكثر حرصاً على بيان أن أفكارهم وبرامجهم لا تتعارض مع الإسلام، ولا تتناقض مع مبادئه. ومن ثم بدأوا يُظهرون اهتماماً أكبر بالرموز الإسلامية وبالشريعة الإسلامية.

ففى مصر دعمت القيادة السياسية الجماعات الإسلامية لإحداث توازن مع جماعات المعارضة اليسارية، وكثيراً ما كان يشار إلى الرئيس السادات على أنه الرئيس المزمّن «محمد أنور السادات»، وكان عادة ما يختتم خطبه بمقتطفات دينية، وأصبح الإلهاد هو السمة الرئيسية التى كان يستخدمها لوصف معارضيه السياسيين.

أما جعفر نميري، فقد خطب فى جماهير السودان فى آخر أيامه، مُدعياً أن أحد أولياء الصوفية قد جاءه فى المنام وطوف به السودان صائحاً: العدالة... العدالة، مُعطياً بذلك المحاكم الشرعية التى أقامها لتطبيق الحدود وحالة الطوارئ التى أعلنها لقهر خصوم النظام ومعارضيه، حلاً صوفياً وقداً لا يستحقها، مُظهراً نفسه بمظهر المريد الصوفى، مُدعياً أن نظامه يدعمه أهل الله (٤٧).

وفى تونس، كان الرئيس بورقيبة، الذى اعتبر منذ عام ١٩٥٦ أكثر قادة العرب علمانية، قد أخذ يمارس سياسة استرضاء المشاعر الإسلامية المتصاعدة، وما غمض عنها من حركات أصولية وجد فيها النظام المحاكم حيز حليف لمواجهة المعارضة اليسارية. وانطلاقاً من هذا الموقف، عملت السلطة على دعم الحركة الإسلامية، وغصت الطرف عن نشاطها غير القانونى، وحتى عن الخطاب التى كان يلقيها بعض رموز الحركة فى المساجد. وأغمضت عينيه عن تسرب أعضائها إلى منظمات الشباب ودور النقابة، كما تغاضت عن تداول عناصر الحركة لكتب الموددى وقطب وأدبيات الإخوان المسلمين، وذلك فى الوقت الذى كانت تطارد فيه بلا هوادة حركات اليسار وتصادر الكتب الماركسية وتحاكم حائزها بالسجن لسنوات طويلة. بل لقد ذهب بورقيبة إلى حد المطالبة بمراجعة برامج التعليم وشحنها بالمواد الدينية، وتطهيرها من الأفكار الوافدة، كما أمر بزيادة المقررات الدينية فى مناهج التعليم. وفى أحيان أخرى كان بورقيبة يقدم خطباً فى المناسبات الدينية من فوق المساجد الشهيرة فى تونس كالزيتونة والقيروان. وبعد عام ١٩٨٠ بدأ واضحاً من الخطاب الحكومية والقرارات الصادرة عن نظام الحكم فى تونس، أن لمة محاولات جادة من قبل النظام للنكوص والارتداد عن معايير التحديث، والانسحاب من مسار العلمنة التى اختارها نظام بورقيبة منذ عشرين عاماً (٤٨).

وفى الجزائر، اتخذ نظام الحكم لنفسه أيديولوجية هى مريح من الإسلام الإصلاحي

والاشتراكية لتكون العقيدة الرسمية للنظام وأساساً لشرعيته . وكانت ثمة محاولات جادة من قبل النظام لتعزيز التوجه الإسلامي ودعمه لمواجهة حركات الرفض والاحتجاج الجماهيرية في الجزائر . فالمساحد الرسمية كانت تدعو ، باسم النظام ، إلى قيم التضامن الإسلامي ، وتندد بأحداث الشغب والتمرد ، وترجعها إلى قلة الوازع الديني ، وتدعو إلى تحكيم العقل والحكمة باعتبارهما ميراث المسلم الصالح للقضاء على الفتن التي تهدد استقرار الأمة وإصلاح أحوالها وتحث المسلمين الجزائريين على الامتنثال لأوامر أولى الأمر ، فالطاعة والالتزام من شأن المسلم الصالح ، أما المساس برموز الدولة أو النظام فهو فساد للدين والدنيا معاً (٤٩) .

أما في ليبيا ، وبعد محاولات لإحياء الشريعة الإسلامية في السنوات الأولى من عقد السبعينيات من القرن الحالي ، تقدم الرئيس القذافي بتأويلاته الخاصة للإسلام ، ليختزل الشريعة في القضايا الدينية والسلوك الأخلاقي . وفي هذه التأويلات رفض السنة النبوية والتراث الهائل من دراسات علماء المسلمين واكتفى بالقرآن وحده . وفي تطور لاحق حذف الشريعة واستبدلها بالكتاب الأخضر الذي صممه ما أسماه بالنظرية العالمية الثالثة ، والتي انطوت على تأويلات للقرآن يصعب أن نجد قبولاً لدى جمهور المسلمين (٥٠) .

يبقى أن نشير إلى ترايد اهتمام الحكومات العربية بالتعليم الديني . ففي عام ١٩٧٧ ، عقدت في العربية السعودية مؤتمراً للتعليم الإسلامي ، حضره ممثلون لأربعين دولة إسلامية وعربية ، وكانت أهم توصيات المؤتمر ضرورة تبني سياسة تعليمية تنهض على أساس الرؤية الإسلامية التي تشتق مبادئها من المصادر الإسلامية المتحيزة عن الأيدولوجيات الوضعية ، كما أكد المؤتمر على ضرورة إعادة النظر في مناهج العلوم الطبيعية وطرق تدريسها بغرض إزالة الفجوة المصطنعة ، في رأى المؤتمرين ، بين الدين والعلم ، والتي اعتبروها مدعاة وافدة من تراث العرب ، وقد قامت العديد من الحكومات العربية بإحداث تحويرات وتغييرات أساسية في المناهج الدراسية بهدف زيادة المحتوى الديني في هذه المناهج .

رابعاً

نحو تأويل مآزق الإصلاح الديني في العالم العربي .

لننظر الآن على أى نحو يمكننا تأويل ما شاب أيدولوجيا الإصلاح الديني من نزعات برجماتية وانتقائية وترفيقية وماصوية أو انكفائية ، انتهت بتبني الإصلاح الديني لأن يحطو في حركته إلى الخلف ولا يتقدم إلى الأمام ، وجعلت من منحنى التجديد الديني

منحنى هابطاً أخذاً في التراجع ، ثم التصلب في النهاية على يد الإخوان المسلمين ، وما خرج من يمينها وبسارها من جماعات أصولية جديدة .

نُسلم ، بداية ، بأن التيارات والاهتمامات الفكرية في عصر ما ، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع الاجتماعي - الاقتصادي الذي تظهر فيه ، ومن ثم فنحن نؤكد هنا على الطبيعة الفكرية - الاجتماعية لتيار الإصلاح الديني . فالقضية هي قضية اجتماعية بالأساس ، وعلى هذا يجب التوجه مباشرة إلى التفكير في الشروط الماية التي في ظلها كانت الدعوة للإصلاح والتجديد ، ولما داجأت على النحو الذي رأيناه .

في البدء كان التغلغل الإمبريالي في حركة التطورات للتكوينات الاجتماعية غير الأوروبية ، العربية منها وغير العربية ، وقد أحدث ذلك التغلغل انعطافاً جذرياً في تطور هذه التكوينات ، تولدت بفعله فيها علاقات إنتاج جديدة ، ومن الصعب القول بأنها كانت تحققاً لضرورة تاريخية هي ضرورة المنطق الداخلي لتطور هذه التكوينات السابقة على التغلغل الإمبريالي . فلقد أنت تلك العلاقات الجديدة كتيحة تاريخية لما أحدثته التغلغل من تعكك لعلاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية ، ولذا يعد التطور الإمبريالي هو القوة المحركة لتاريخ العرب الحديث والمعاصر ، وهو التاريخ الذي لم ينتقل إليه العرب بفعل حركة التناقضات الداخلية في التكوينات الاجتماعية العربية ، وإنما جعل سيطرة الإمبريالية عليها وربطها التبعية لها ، ومن بدء هذه السيطرة ، وبدء الخضوع والتبعية النيوية للبنية الرأسمالية الأم يبدأ التاريخ المعاصر للعالم العربي .

ويرى مهدي عامل ، أنه في إطار هذه العلاقة من السيطرة الإمبريالية حري في العالم العربي ، كما في مناطق أخرى كثيرة من العالم ، وبأشكال مختلفة ومتفاوتة ، تحويل معين للبنية الاجتماعية السابقة ، تعككت فيه علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية ، فتولدت بهذا علاقات إنتاج جديدة ، هي شكل تاريخي محدد من علاقات الإنتاج الرأسمالية التابعة ، وهذه بدورها حددت شكلاً خاصاً من تطور القوى المنتجة في إطار تلك العلاقات من انتعية لمراكز الرأسمالية الأم ، وبينما كان أطابع الرئسي المميز لمط الإنتاج الرأسمالي ، هو أنه في تطوره المتوسع كان يميل بحر ضرورة القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه ، نجد خلافاً لذلك ، أن نمط الإنتاج الرأسمالي التابع يعجز نسبياً عن القضاء على هذه العلاقات السابقة والتي تظل متعايشة معه في سياق البنية الاجتماعية التابعة ، بل ويميل بالعكس في تطوره هذا إلى السماح لها بالتجدد ، وكأن الشكل الذي فيه يسيطر عليها هو نمسه الشكل الذي فيها يعاد إنتاجها نسبياً ، إن العجز النيوي والهيكلني ولد بدوره العجز عن إحداث قطيعة نوعية مع الماضي ومع ما هو رث من تراثنا وصارت مجتمعاتنا وكأنها مشدودة إليه بحبل سرى لم تقطعه ، إذ لم تشهد هذه

المجتمعات ثروة صناعية تُطبخ بالبني العتيقة، أو ثورة ثقافية تخضع تراثها للنقد الصارم الذي يحجب كل ما هو رث ويؤكد ويدعم عناصر العقلانية والاستنارة في هذا التراث.

وترتب على هذه الرضعية أمران الأول، أن الفكر العربي السابق لبداية التغلغل الأمبريالي والإدماج في النظام الإمبريالي العالمي، انتقل إلى فكر البرجوازية التابعة، مع انتقال هذه الطبقة من وجودها المسيطر في بنية علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية إلى وجودها المسيطر / التابع في بنية علاقات الإنتاج التابعة، وبمعنى آخر، فإن هذه الطبقة حملت ذلك الفكر السابق معها بتحول عناصرها من عناصر أرستقراطية أو إقطاعية إلى عناصر مكونة للبرجوازية التابعة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الطبقة لم تتكون من خلال صراع طبقي حاد بين طبقتين كل منهما نقيض للآخر. وإنما تكونت بفعل تكيف داخلي للطبقة المسيطرة نفسها، وبشكل تحولت فيه هذه الطبقة بعناصرها الأساسية، إلى برجوازية تابعة، فكان بالتالي على الفكر السابق أن يتكيف مع هذا التكيف الطبقي. أي كان عليه أن ينهض بذاته دون أن يكون في نهضته هذه ضرورة إحداث قطيعة مع جذوره الأصلية، أي ضرورة ولادة جديدة بنبت فيها من جذور جديدة(*) وعلى أرض هذا التكيف الأيدولوجي نبت مفهوم الأصالة. وعلى هذه الأرض أيضاً نبت مفهوم الإصلاح من حيث هو حركة تجدد الأصل، والتي يستمر فيها الأصل بإصلاح ذاته، وهو إصلاح ليس فيه قطع أو قصاء عليه. وهذا التحليل يفسر لنا لماذا لم يدرس العرب ظاهرة الحدأة عبر لغة القطع مع الماضي، وإنما درسها، خلافاً للغرب، بلغة توطيد العلاقة مع الماضي. ومن ثم كانت دعاوى العودة إلى الأصول وبعث تراث الأسلاف.

والأمر الثاني، الذي ترتب على عملية الإحضار والتبعية النيسوية للمراكز الرأسمالية الأم، هو عملية غرس بنيات النموذج العربي الرأسمالي في المجتمعات التابعة، كالتنظيم العقلاني لشئون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بديم جديد، بحيث وجدت شعوب هذه المجتمعات، والعرب من بينهم، نفسها أمام عملية تحديث استعماري لبعض القطاعات في المجتمع. وهي تلك القطاعات التي تهيم المستعمر أكثر من غيرها. عملية تحديث لم تستنبت أسسها في الداخل، بل نُقلت إليه من الخارج جاهزة، وغرست عرساً بالإعراس حياً، وبالقرة حيناً آخر. فهم العرب كان تدعيم سيطرته ونهب الثروات. وتحديث الأطراف المخلة بما يتلاءم وتلك السيطرة وذلك النهب، وإلى جانب هذه البنيات الحديثة المنقولة من الغرب، والمغروسة عرساً في قطاعات معينة من حياة المجتمعات التابعة، بقيت بنيات قديمة موروثية من ماضينا تحتفظ بوجودها وأحياناً بكل قوتها وصلابتها في قطاعات أخرى، أو داخل القطاع الواحد، مما أصبح

يطلق عليه في بعض البلدان العربية على الأقل، اسم القطاع التقليدي. والنتيجة، أن مجتمعاتنا العربية، ولربما كل أقطار العالمين، تعاني من ازدواجية واضحة على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية. ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين أو غمطين من الحياة الفكرية والمادية، منفصلين ولكنهما متعايشين معا داخل المجتمع الواحد، أولهما عصري مستنسخ عن النموذج الغربي ومرتبط به ارتباطاً تبعياً، ويوسم بأنه وافد، والثاني، تقليدي أو أصيل، وهو استمرار لما كان قائماً من قبل التغلغل الإمبريالي يتم الدفاع عنه بدعوى الأصالة والحفاظ على تراث الأسلاف^(٥١).

هوامش الفصل الأول

١ - ما أسماء دانيال بل بالانتهاد العظيم لحركة المذنبات والمذنبات الأساسية التي نسجت هذا الانهيار وشكلته في تلك الفترة.

Danial Bell, The Return to The Sacred? The Argument on The Future of Religion, op. Cit, P.326.

وانظر أيضاً

- سمير أمين، الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية أمام تحديات العصر، مصدر سابق، ص ٥.
- غالي شكري، النهضة والمسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب، د.د، ١٩٨٣، ص ١٢٨-١٢٩.
- هشام جعيط، أثر الفلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي، الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٧، ديسمبر ١٩٨٥- يناير ١٩٨٦ مركز الأبحاث القومي، بيروت ٩٨٦، ص ٢٠-٢٧.

٢ - انظر

Bassam Tibi, Islam and Secularization, op. cit, pp. 65-79.

Karel Pobbelaere, Secularization. A multi- Dimensional Concept, Current Sociology , The Journal of the International Sociological Association, Vol 29, No. 2, Summer, 1981, pp.3-95.

٣ - انظر

- مراد وهبة، إشكاليه التنوير والثقافة، مصدر سابق، ص ١-٨.
- ديفيد هارتن، التنوير الحواري والصراع مع الإشارة إلى الدين، مصدر سابق، ص ٣٢-٤٠.
- قسطنطين زريق، النهج المصري محتواه وهويته- إيجابياته وسلباته، في الأصالة والمعاصرة، مصدر سابق، ص ٣٦٥-٣٨٣، ص ٣٦٦-٣٦٩.

٤ - انظر

- مهدي عامر، أزمة الحضارة العربية، مصدر سابق، ص ١٨٧-١٨٩.
- غالي شكري، النهضة والمسقوط في الفكر المصري الحديث، مصدر سابق، ص ١٣٥-١٣٥.
- بخصوص عدم تطور الأوضاع الاقتصادية العربية في القرون الوسطى إلى نظام رأسمالي رغم ما عرفته تلك الأوضاع من اقتصاد سليم واسع ومستطور على غرار ما حدث في أوروبا، راجع بخصوص بحث المسألة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية
- سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.
- سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، مصدر سابق، ص ١٠٩-١١٢، ص ١٢٣-١٢٨.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي ١، دار الطليعة، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
- فوزي مصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة: طريف عبد الله وكمال السيد، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١ خاصة الفصل الثاني من ص ٥٣-١١٣.
- رؤف عباس، لندوم الغرب... بداية للنهضة أم أجهاض لها، المنار، العدد ٣٩ يوليو ١٩٨٧، ص ٥٨-٧٠.
- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عباد الحنوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ١٤٨-١٤٩.
- انظر عرضاً للحركات الإحيائية الإسلامية الثلاث الوهابية والسنوسية والمهدية، في المصادر التالية:
- محمد عبادة، تيارات الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٥٣-٢٨٢.
- محمد عبادة، الصبغة الإسلامية والتنشيط الحضاري، مصدر سابق، ص ١٨-٢٤.
- رؤف عباس، الجذور التاريخية للحركة الإسلامية، المنار، العدد ٩٨ يونيو ١٩٨٦، ص ٢٤-٣٥.
- لطفي الخولي، تساؤلات حول الفكر العربي المعاصر، ابدع، العدد الثاني فبراير ١٩٩٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢ ص ٣٦-٤٧.
- راجع بخصوص التأثيرات التي خلفتها الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل الخلفية التاريخية- الفكر السياسي والاجتماعي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧.

- ٩ - حول تجربة محمد علي . تطورها ومسيرها وآثارها في التاريخ المصري الحديث والمعاصر انظر البرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩ ، دار النهار ١٩٧٧
- أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، مصدر سابق.
- طاهر عبد الحكيم ، الشخصية الوطنية المصرية . قراءة جديدة لتاريخ مصر . دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، ص ١١٥ - ١٢٢ .
- عبد الرحمن الرافعي ، عصر محمد علي ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٢
- ١٠ - راجع بمحور من حركة التجديد الإسلامي بوجه عام
- أحمد عبد الرحيم مصطفى ، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧١
- محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ٢٨٥ - ٣٤١ .
- يسام طيبي ، الثقافة العربية في مفترق الطرق ، مصدر سابق ، ص ٤٨ - ٥٥
- علي محافظة ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤ ، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعمية ، المنار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٧٥
- * راجع الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، والتي قام محمد عمارة بتحقيقها فضلاً عن تقديمها بدراسة ولغة لفكر الطهطاوي وحياته وإسهاماته . انظر رفاعة رافع الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٣ .
- ١١ - انظر هالة مصطفى ، الإسلام السياسي في مصر ، مصدر سابق ، ص ٢٧ - ٣٦
- ملف الطلبة ، رفاعة الطهطاوي رائد الفكر المصري الحديث ، عدد يوليو ١٩٩٧ ص ١٥٢ - ١٨٦ .
- البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، مصدر سابق ، ص ٤٣ - ٤٤ .
- عالي شكري ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، مصدر سابق ، ص ١٤٦ - ١٦٣ .
- ١٢ - راجع بمحور من الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن حياته وآثاره والتي قام بتحقيقها محمد عمارة جمال الدين الأفغاني ، الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكاملة ، بتحقيق ودراسة محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٦٨ . وانظر أيضاً
- يسام طيبي ، الثقافة العربية المعاصرة في مفترق الطرق ، مصدر سابق ، ص ٥٣ - ٥٤
- حسن حمي ، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، مصدر سابق ، ص ٩١ - ١١٠
- عالي شكري ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، مصدر سابق ، ص ١٦٥ - ١٦٨
- ١٣ - راجع الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده التي قام بتحقيقها محمد عمارة وانظر أيضاً
- محمد عمارة ، تيارات الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ص ٢٨٥ - ٣٤١
- هالة مصطفى ، الإسلام السياسي ، مصدر سابق ، ص ٤٥ - ٥٤ .
- ١٤ - أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، تكون الفكر والأيدولوجية مصدر سابق ص ٣٩٨ - ٤٣١
- ١٥ - انظر هالة مصطفى ، الإسلام السياسي ، مصدر سابق ، ص ٥٥ - ٥٨
- البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، مصدر سابق ، ص ٢٧٥
- Nazih N. M. Ayubi, The Political Revival of Islam, Op. Cit. pp. 10-11. ١٦
- ١٧ - حول التاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري لفترة ما بين الحربين انظر
- عماد لطفي السيد ، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦ ، ترجمة عبد الحليم سليم ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠
- عبد العظيم رمضان الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يونيو ، مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨١ .
- ١٨ - انظر محمد الحنن ، حدود الأصولية الإسلامية في مصر ، المنار ، ٤٩ ، يناير ١٩٨٩ ، ص ٨٨ - ٩٠
- البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، مصدر سابق ، ص ٢٣١ - ٢٣٢
- رفعت السعيد حسن لسا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين متى كيف ولماذا ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٤ ، ص ٤٢ - ٤٤
- ١٩ - صلاح عيسى ، منقوعون وعسكر ، مراجعات وتخاربات وشهادات عن حالة الشعب في ظل حكم عبد الناصر والسادات ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ص ١٣٨ - ١٣٩

- ٢٠- راجع بخصوص المفارقات الفكرية لكل من طه حسين وعلي عبد الرازق وأولياتها بالضرع الاجتماعي والفكرى في مصر في العشرينيات من القرن الحالى
- غالى شكرى، النهضة والسيوط في الفكر المصري حديث، مصدر سابق، ص ٢٣٥ - ٢٥٨.
- خيرى شلبي، حاكمية طه حسين، المؤسسة لعربية للدراسات والنشر بيروت، ١٩٧٢.
- ٢١- حول نشأة جماعة الإخوان المسلمين وتطورها وفكرها راجع
- ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثاني التنظيم والأيديولوجيا، ترجمة . منى أنيس وعبد السلام حوران، مكتبة مديوني، القاهرة، بدون تاريخ خاصة المصليين الخامس وانتاسع
- ركنيا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية (١٩٢٨ - ١٩٤٨)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، مارس ١٩٧٩
- عبد العظيم رمضان، دراسات في تاريخ مصر المعاصر، المركز لمصرى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ٢٩١ - ٣٠٤
- راجع أيضاً دفاع طارق ابشرى عن الحركة الأصولية الإسلامية استناداً إلى المنظور الفاضلى الذى يحكم الحركة وفكر مؤسسها، في سوء انطراف أغلبية العالمية التى كانت تعيشها مصر والعالم العربى فى نهاية العشرينيات وطول الثلاثيات والأربعينات من القرن الحالى
- طارق البشرى، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ (مراجعة وتقديم جديد) دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢١-٢٩ ص ٥٣ - ٥٥، ص ١٠٦ - ١٠٧
- ٢٢- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢١ - ٢٩ ص ٥٣ - ٥٥، ص ١٠٦ - ١٠٧
- ٢٣- سيد قطب، السعيل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة اندرجية الخامسة، ١٩٨٨، ص ١٠، ص ٢٣، ص ٢٤ - ٢٦، وانظر أيضاً
- جبر كبل، النسي والمروعن، مصدر سابق، ص ١٩ - ٥٤
- محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا، مصدر سابق.
- ٢٤- سيد قطب، المستقبل بهذا الدين، مصر سابق، ص ٨٢ - ٩٦.
- ٥- لا ننسى هذا بالطبع من الإشارة إلى وجود تيار مستنير في إطار الحركة الإسلامية السياسية في العالم العربى، وأن كان لا يصنع بدات القوة والفاعلية التى تصنع بها هذه الحركات التى أشركا إليها راجع ما ذكرناه بشأن أصحاب المشروعات الفكرية للنهضة ذات الهوية الإسلامية في المصليين الثالث والخامس من البحث من ص ١٠٠ - ١٧٣ ص ٢٤٠
- ٢٥- على الترتلى
- ٥- عندما أصدر الأمم الخوميسى فتواه بإقامه حد الردة والمطالبة بإهناؤ دم منكم رشدى بسبب روايته آيات شيطانية قال الشيخ عمر عبد الرحمن أنه لو كان قد أقام الحد على نجيب محفوظ بسبب روايته أولاد حارتنا لما تجرأ آخر على السيل من الإسلام، أيضاً يشير إلى أن مقتل فوج فؤدة الذى كان واحداً من الرموز الداعية للعلمانية في مصر فضلاً عن اتعهديدات التى يعرض لها أمثاله، وفي العربية اسمودية كان يروج شريط كاسيت يكفر كل المذيعين العرب ويعرض قائمة سوداء بأسماء الكفرة والملاحدين من أهل الحداثة والفكر والإبداع وهى قائمة طويلة تكاد تكون شياك حصرياً لكل الكفاب والمذيعين العرب على اختلاف أنصنائتهم وانتمائاتهم الفكرية والفنية، تبدأ من رفاعة الطهطاوى وتنتهى إلى نجيب محفوظ، انظر بخصوص هذه القائمة أسرة تحرير مجلة أدب ونقد، غلام يعد العدة شريط كاسيت سعودي كل المذيعين العرب كالفرد، مجلة أدب ونقد، العدد ٤٢ نوفمبر ١٩٨٨ ص ١٩ - ٢٧
- ٢٥- راجع
- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطوير الفكر في العالم العربى الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٠ - ٢٢
- مطاع صعدى، «تنوير الميرة»، الفكر العربى المعاصر، العدد ٣٧، ديسمبر ١٩٨٥ - يناير ١٩٨٦، مركز الأتقاء القوسى، بيروت ص ٤ - ١٩.
- رفاعة الطهطاوى، تحليل الأبرير في وصف باريز، في: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مصدر ساب، ص ١٥٢ - ١٥٣، ص ١٨٧ - ١٨٨
- ٢٦- جمال الدين الأفهائى، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، مصدر سابق، ص ١٣١ - ١٥٣ وانظر أيضاً
- طبيب ترويسى، شكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربى، في: انثراث وتحديات المعصر في الوطن العربى (الأصالة والمعاصرة)، مصدر سابق، ص ٨٥ - ٩٨.

- حسن حنفي، قضايا معاصرة (١) في فكرنا المعاصر، مصدر سابق من ص ٩١-٩١٠.
 - عبد العظيم رمضان، الملك النوراني في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، مصدر سابق من ص ١٥-١٦.
 Hassan Hanafi, The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism, op. 100-102.

٢٧- نشر الإمام محمد عبده تعليقاته وزوده على فرح انطون في ستة مقالات متتالية في الميزان وبدأ نشر المقال الأول في الجزء العاشر من المجلد الخامس الصادر يوم الأربعاء الموافق ٢٠ أغسطس ١٩٠٢. وكان بعنوان «الفيلسوف الوحيد بن رشد» وهو الرد الأول على مجلة الجامعة الفراء التي كان يصدرها فرح انطون، ونشر المقال السادس والأخير في الجزء الخامس عشر من المجلد نفسه وقد صدر في أول نوفمبر ١٩٠٢، وقد قام فرح انطون بنشر هذا الحوار ضمن كتابه ابن رشد وفلسفته واحتل الحوار ما يقرب من ثلثي صفحات الكتاب انظر

- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، وانظر أيضاً
 ص ٨٥، أو ستة، «أورشليم الجديدة الطريق إلى التسامح». في «مرادويه» (محرر)، أبحاث المؤرخ الأقباطي الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٧٧-٨٥.
 ٢٨- أنشأت البحوث التي أجريت حول ظاهرة الحجاب في المجتمع المصري إلى أن الأسباب التي دفعت للإمات إلى ارتداء الحجاب حسب أهميتها وترتيبها على النحو التالي ١- أنى امرأة سلبية وهذا يرى هو ما يأمروا به الشرع الإسلامي، (٢) أن هذا الذي يقرض من الله، (٣) إن النافع لارتداء الحجاب هو الحرف من عذاب الآخرة، (٤) إن الفرائد الدينية المتعمقة التي أنشئت لها انتهت بنا إلى الاقتناع بضرورة ارتداء الحجاب (٥) إن ارتداء الحجاب يسمح لنا بمواجهة ظواهر الانحلال والفساد الذي استشرى في المجتمع. راجع بهذا الخصوص كل من
 رجب وصوان، ظاهرة الحجاب بين الجاسمات منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ١٩٨١، ص ٨٦

John Alden Williams, Veiling in Egypt as a Political and Social Phenomenon, in John L. Esposito (ed), Islam and Development Religion and Sociopolitical Change, Syracuse University, New York, 1990 pp. 71-85.

٢٩- تشير الإحصاءات الرسمية في مصر إلى أنه خلال الفترة ١٩٧٠-١٩٨٩، كان يتم بناء ثلاث مساجد أهلية يومياً ففي عام ١٩٦٤ كان عدد المساجد الأهلية ١٤٢١٢ مسجداً أهلياً، وصل عددها في عام ١٩٨٩/١٩٨٢ إلى ٢٦٠٠١ مسجداً. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الزيادة كانت مرتبطة في جانب منها بحجم الإعفاء الضريبي التي يتمتع بها أصحاب العمارات إذا ما قاموا ببناء مسجد أصل عماراتهم انظر
 محمد أحمد حلف الله وإشراف ع. مجلد الأنشطة الدينية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري ١٩٥٢-١٩٨٠، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٥ ص ١٠٢-١٠٣
 ٣٠- سعد الدين إبراهيم، مصر تراجم نفسها، دار المستقبل العربي، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٨٣. ص ٣٣-٣٤
 ٣١- وزارة لشئون الاجتماعية مصر الإدارة العامة للإحصاءات والمعلومات، المؤشرات الإحصائية في مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية ١٩٨٠-١٩٨١

٣٢- ذكرها هـ على سبيل المثال أن مجلة الدعوة النافذة باسم جماعة الإخوان المسلمين في مصر، كان يورع منها قبل قمع الجماعة عام ١٩٥٦ حوالي ٨٠,٠٠٠ نسخة وبعد أن امتلأفت الجماعة طبعها في يوليو ١٩٧٦، أي بعد عشرين عاماً من التوقف والحظر أصبح يورع منها حوالي ١٥٠,٠٠٠ نسخة. راجع

Ali E. H. Dessouk, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 19-20.
 ٣٣- راجع تحليل المصنوع الذي قام به جيلز كيبيل لإعداد من مجلة الدعوة ضمن كتابه عن الجماعات الأصولية الإسلامية انظر

- جيلز كيبيل، اليسى والفرعون، مصدر سابق من ص ٩٥-١٢٤.
 ٣٤- عقد في القاهرة من ٣-٤ مارس من عام ١٩٩١ بجامعة الأزهر ندوة لبحث موضوع علم الاجتماع في مصر إلى أين؟ وفيها حضرت خمسة كاملة لمناقشة ما سمي بالنظور «أسلمة العلوم»، التأسيس الإسلامي لعلم الاجتماع إلى أين؟ محاولة منهجية لتحييد طبيعة وموقع علم الاجتماع الإسلامي. انظر أيضاً
 زينب رضوان، النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
 عبد العظيم أنيس، «هل يمكن أسلمة العلوم»، قضايا فكرية، مصدر سابق، ص ١٨٣-١٨٦
 Ali E. H. Dessouk of Social Political and Economic Studies, Vol. 11 No. 317-325. ٣٤

٣٥ - راجع بخصوص شركات توظيف الأموال الإسلامية في مصر ودورها في تعبئة الفوائض المالية لصغار ومتوسطي الدخل، ثم دورها في بروج ما عرف بظاهرة المواطى المتربع، أي الذين يعيشون على الربح الذي يحصل عليه مقابل إبداع - توظيف - أمواله لدى هذه الشركات، ثم دورها في تمويل وترسيخ قيم الطفيلية في المجتمع المصري، وأخيراً نهب أموال المصريين تحت راية الاقتصاد الإسلامي وباسم الإسلام - عصام رفعت وآخرون، شركات توظيف الأموال، الأسطورة الانهيار - المستقبل كتاب الإهرام الاقتصادي، الكتاب الرابع، الأهرام، القاهرة، الطبعة الثانية، يونيو ١٩٨٨.

- محمود عبد الفضيل، الخدمة المالية الكبرى، الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.

- بدر عقل، توظيف الفساد، الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨.

فرج فودة، المقرب، قصة شركات توظيف الأموال، مصر الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.

٥٠ (١) يؤكد المشاهد أن يلاحظ في القاهرة، على سبيل المثال، بأنه لا يكاد يحلو شارع حاصه في مناطق الأطراف، من مدارس ومحال تجارية ومستشفيات تحمل التوحيد، موبيليات الحق، نور الإسلام للأدوات الكهربائية، الإسلامية للدواحي، مسوبر ماركات الصفا والمروة، ميسي ماركات الجهاد، مكتبة نور الإسلام، شركة سنتر النور والتوحيد للملابس الرياضية، الاسراء لمواد البناء، الهدى النوى للتجارة والعقارات، الهدى للملابس المنجيات

٥١ (٢) رجع الفصل الأول، ص ٩ - ٧٠.

٥٢ (٣) لعل انظر الواضح هنا هو الدور الذي يقوم به علماء الدين المسميين في مصر، فبعد زيارة الرئيس للسادات بلقديس في عام ١٩٧٧ باركوا الصلح مع العدو الإسرائيلي باسم الإسلام، وكانوا من قبل يدعوا لنجدة والتضحية باسم الإسلام وافعلوا بأن الصلح مع إسرائيل غير جائز شرعياً، والعدو هو العدو لم يتغير ولم يكف عدوانه على أرواح العرب وأرضهم. وهم ذاتهم الذين عقدوا المؤتمرات وديجوا الخطب والمقالات وألغوا الكتب لاثبات أن الإسلام دين الاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وهم ذاتهم الذين عادوا في عصر الانفتاح ليؤكدوا أن الله جعل بعضاً فوق بعض درجات لينتخب بعضاً بعضاً سخرية، ولا يحدون للدرجات تأويلات سوى الثغاب والتضامير الاقتصادي والاجتماعي. وهم ذاتهم الذين كانوا قد دافعوا عن قوانين الإصلاح الزراعي وإعادة توزيع الثروة والتضامير، ثم عادوا مع رفع الحساسات وإعادة توزيع النظر في القوانين المتعلقة بالعلاقة بين المالك والمستأجر في الأراضي الزراعية ليؤكدوا لنا أن تلك القوانين، التي سبق وأن دافعوا عنها، ما تتعارض مع الشريعة وتتباين مع طابع الشر

٥٣ (٤) يشير هنا إلى حالة اليس الديمقراطية الشعبية (عند)، فعلى الرغم من التوجه الماركسي للعلم، فإن دستوراً كان على أن الإسلام دين الدولة، كما كانت الشخصيات القيادية المروغة بتوجهها للماركسي تقدم بإمامة المسلمين في الصلاة التشريعات الإسلامية ويؤكد أن الإسلام والماركسية مسجمان وليس لهما نهاد بينهما انظر رينشارد كمجيان، الأصولية في العالم العربي مصدر سابق، ص ١١٤ - ١١٥.

٥٤ (٥) لعل أبرز مثال يمكن أن يدل به هنا ما ذهب إليه الرئيس عبد الناصر في تفسيره لهزيمة ١٩٦٧ بإدعائه أنها قدر وتحقيق لإرادة الله، وامتحان من الله، وعلينا قبول هذا الامتحان الإلهي إلى غير ذلك من المراءفات التي تروح للإدراك القلبي للهزيمة وأيضاً تسي أحيرة الدولة المصرية بصحافتها وكافة رسائل، علامها زرواتها لفصحة ظهور السيدة العذراء في إحدى كنائس حي الزيتون بالقاهرة، والكفاحية الأمر الذي كان من شأنه إشاعة موجة مجموعة من الهوس الديني في المجتمع المصري آنذاك. راجع

- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٧٥ - ١٨٦.

- رباب الحسني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث مصدر سابق، ص ١٧٤ - ١٨٥.

- برهان غليون، أعيال العقل سحنة الثقافة العربية بين السلفية والصحية، دار العبور للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ٧ - ٩.

٣٩ - سعد الدين إبراهيم، مصادر الشريعة في أنظمة الحكم لمربية، المستقبل العربي السنة السادسة، العدد ٦٤، إبريل ١٩٨٤، ص ٩٣ - ١١٨.

٣٧ - انظر أميس السياسي، الإسلام وبعريش الدين والدولة في السعودية، ترجمة سيد زهران، كتاب الأهالي رقم ٢٦، حريدة الأهالي، حرب التجميع الوطني التقدمي الوحيد، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٠٤ - ١٠٦، ص ١٩٢ - ٢٠٤.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 14 - 15.

Marvin Zanis, How Useful is Islam as an Explanation of Politics of the Middle East? Op. Cit. pp. 198- 199.

٣٨- جون سادات اقحام احرم للكنى واحلاله من قبل جماعة جهيمان الصبيي النظر.
ولفت سيد احمد،

Willian B. Quandt, Soudi in The 1980' 5 : Foreign Policy, Cecurity and Oil, Washington, D. C. Booking Institution, 1981 pp. 93- 96.

Jean C. Laude Vatin, Revival in the Maghreb: Islam as an alternative Political-٣٩
Language, Op. cit. pp 222-224.

٤٠- ريتشارد هيرد كميجان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ١١٠.

٤١- ريتشارد هيرد كميجان، المصدر السابق، ص ص ١٠- ١١.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11 - ٤٢

٤٣- انظر محمد سعيد المشماوي، الإسلام السياسي، ص ص ٦٣- ٦٥

- حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي، الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً، مركز الدراسات السودانية،
الكتاب الأول، مركز البحوث والدراسات العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ١٠٠- ١١٥.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11.

٤٤- انظر .

li E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 9 - 10.

Nazih N.M. Ayubi, The Political Revival of Islam: The Cas of Egypt, Op. Cit. pp.
487-488.

٤٥- انظر ريتشارد هيرد كميجان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ص ١١٠- ١١٢.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11.

٤٦- الحاج رواق، مناعة الوهم. الأسباب الاجتماعية بظاهرة الهرس الديني في السودان. قضايا فكرية، مصدر سابق، ص
٢١٢- ٢١٨

٤٧- انظر .

Jean Claude Vatin, Revival in The Maghreb, Op. Cit., pp. 238-242.

مصطفى القوائمي، الحركة الإسلامية في تونس، قضايا فكرية. مصدر سابق، ص ص ٢٠٠- ٢١١.

٤٨- انظر .

Jean Claude Vatin, Revival in The Maghreb, Op. Cit., pp. 232-238.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 11 - 12.

٤٩- مهدي عامر، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية، مصدر سابق، ص ص ١٨٧- ١٨٨.

٥٠- المصدر السابق، ص ص ١٨٩- ١٩٠.

٥١- انظر مهدي عامر، أزمة الحضارة العربية.، مصدر سابق، ص ص ١٩٠- ١٩٣.

الفصل الثانى
آليات تحريف الصراع الاجتماعى
وصعود الأصولية الإسلامية
فى مصر

تمهيد

نحن معنيون هنا ببيان الشروط المادية الموضوعية التي أنتجت ظاهرة المد الأصولي في المجتمع المصري على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وأيضاً الكشف عن القوى الاجتماعية والسياسية المحلية والإقليمية والعالمية الكامنة وراء تنامي الأصولية في مصر ونحاول أن نوضح هنا أن الظاهرة في مجملها تعد أحد نواتج أزمة التحول والانتقال التي خيبرها المجتمع المصري منذ نهاية الستينيات وطوال السبعينيات والثمانينيات، وهي أزمة كانت تشير إلى أن ثمة جهوداً ومحاولات تبذل من قبل قوى وأطراف محلية وإقليمية ودولية لإحداث تحولات في بنية التكوين الاجتماعي المصري وفي استراتيجيات تطوره، وذلك للانتقال به من شكل وطور استراتيجيات للتطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كانت قائمة منذ منتصف الخمسينيات حتى هزيمة يونيو ١٩٦٧، إلى شكل وطور واستراتيجيات أخرى مغايرة ومتباينة. ولم يكن لهذا الانتقال أن يتم بشكل آلي وتلقائي، وإنما كما ذكرت قبلاً، من خلال جهود ومحاولات القوى الاجتماعية والسياسية في الداخل والخارج والمعنونة بإحداث الانتقال والتحول، لأنه يتفق ومصالحها ونمو هذه المصالح ودوامها ومن ثم كان يتعين على هذه القوى أن تخوض صراعات طبقية وسياسية وعسكرية ضد القوى الأخرى التي ربما تريد الإبقاء على الوضع الراهن، أو تلك التي تبغى أن تنتهج منحى آخر للتطور، واستراتيجيات أخرى، غير تلك التي تبغىها القوى الراحلة في إحداث التحول والانتقال.

وبدئنا أد الانتقال والتحول يتم من خلال الصراع الطبقي بأشكاله ومستوياته المتعددة، وكل صراع طبقي هو بالأساس صراع سياسي. وفي مسار الصراع، يعد الصراع الأيدولوجي آلية هامة لإتمام تحويل النظام الاقتصادي الاجتماعي، وإعادة بناء علاقات السيطرة والهيمنة داخل المجتمع، فالقوى المتصارعة تلجأ إلى مختلف الأيدولوجيات المتاحة والممكنة في الفضاء الاجتماعي لأجل تأسيس وتعبئة وحشد القواعد الاجتماعية المؤيدة والماصرة لها. وللتعبير عن مصالحها والدفاع عن هذه المصالح.

ويلمح المراقب لحركة المجتمع المصري منذ مطلع السبعينيات أن كلاً من الطبقة الحاكمة بشرائحتها المتعددة، المسيطرة اقتصادياً والسائدة سياسياً، وأيضاً عناصر عديدة من المحكومين الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا والوسطى، قد أداروا صراعاتهم الأيدولوجية داخل الإطار الديني، فالفرقاء جميعهم، حكاماً ومحكومين، خاضوا حروبهم الطبقيّة السياسية تحت رايات الإسلام، وبوحي من مبادئه وكما تتراءى لكل قريب.

فالدولة والتحالف الطبقي الحاكم الجديد الذي تشكل في السبعينيات، استخدموا كل ما هو متاح في ترسانة أجهزة الدولة الأيدولوجية، المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية

والإعلامية... لتهيئة المناخ العام وتذليل الأرض وقهدها أمام التحولات المرتقبة، وما يقتضيه ذلك من إعادة تكييف المزاج الجماهيري العام، وحفر قنوات وعي جديدة في أذهان الجماهير تواكب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للعصر الجديد الآتى: تضليلاً وتزييفاً للرعى بخلق وإحياء وترسيخ هويات وانتماءات دينية وطائفية بديلة للهوية والانتماء الوطنى والقومى والاجتماعى، واتخذ ذلك شكل بحث وإحياء القيم التقليدية المتخلفة فى بنية المجتمع وجهاز الدولة، كما اتخذ شكل تكثيف وإذكاء المشاعر الدينية وزيادة حدتها بإثارة الأوهام حول المخاطر التى تهدد دين الإسلام والمسلمين مؤامرات الشيوعيين والأقباط واليهود والعالم الصليبي، وذلك لتحويل الأنظار عن التحولات الاقتصادية والسياسية التى تقوم بإحداثها فى الواقع، كما استخدم التحالف الحاكم سلاح التكفير والإلحاد لمواجهة قوى المعارضة اليسارية والناصرية، بحيث يتم تحويل أنظار بقية أعضاء المجتمع عن وجهات نظر هذه القوى بزعم أنها قوى ملحدة وكافرة، أيضاً اتجه نظام الحكم إلى التلويح بتطبيق الشريعة الإسلامية من أجل التسليح بوسائل ضبط وقهر قانونية وشرعية جديدة لأحكام الضبط والسيطرة على المجتمع بأسره،

إن تبنى نظام الحكم فى مصر، مذ السبعينيات، لأيدولوجية ذات شكل دينى، والطرق التى انتهجها النظام لوضع هذه الأيدولوجية موضع التنفيذ كان من شأنه على الجانب الآخر أن يخلق حالة من التوتر والنزاع الدينى بين المسلمين والمسيحيين من أجل مصر، ومن ثم كانت صداماتهم المسلحة والتى قامت بالأساس على الاستراتيجية التى أخذ التكبل الحاكم الجديد على عاتقه مهمة فرضها على المجتمع المصرى لأجل ترسيخ سيطرته وإخماد تحولاته الاقتصادية.

وتكشف مراجعة فترات انفجار النزاع الدينى والطائفى بين المسلمين والأقباط من المصريين فى السبعينيات، عن أنها كانت مشروطة بالعوامل الخركة لاحتتمالات تفجر الصراع الطبقي الحقيقى خلال فترات تفكيك التركيبة الناصرية، والتحول إلى سياسة إعادة إدماج المجتمع المصرى فى النظام الرأسمالى العالمى، فكلما كانت تتصاعد المقاومة من قبل الجماهير الشعبية التى كانت مصالحها تضار من جراء هذا التحول، كان البديل المطروح أمام نظام الرئيس السادات هو تكثيف وتعمير الأيدولوجية الإسلامية، وزيادة حدة المشاعر الدينية لدى عموم المصريين، مما يقضى بدوره إلى خلق صدامات بين المسلمين والمسيحيين منهم، الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى تحريف وجرف الصراع الاجتماعى عن مساره الحقيقى وتلك كانت آليات النظام لتحرير تحولاته وترسيخها، ولتحريف الصراع الاجتماعى المحتمل تفجيره بفعل هذه التحولات وانعكاساتها.

وعلى الجانب الآخر، فإن قطاعاً كبيراً من الطبقات الدنيا والوسطى التى أضمرت مصالحها بفعل التحولات، ونتيجة لسياسات النظام، ولاعتبارات أخرى عديدة تمت

مناقشتها قبلاً (*)، قد لجأ هو الآخر إلى الإسلام لصياغة مطالبه في العدل والحرية والمشاركة، وللتعبير عن احتجاجه ورفضه للتحولات، فكان دمج النظام الحاكم، بل والمجتمع جميعه بالجاهلية، ووصمه بالكفر والفساد والانحلال، ثم إقامة المسوخ الشرعي الديني للخروج على نظام الحكم، وتبرير استخدام العنف لقتل الحاكم الكافر الذي لا يلتزم بشرع الله وبمصالح جمهور المسلمين، ثم الدعوية إلى تصفيه النظام ورموزه وتدميره وإقامة نظام إسلامي بديل.

ولقد أدى بزوغ المعارضة السياسية ذات الشكل الإسلامي، من ناحية أخرى، إلى زيادة حدة عمليات التعبئة السياسية باسم الإسلام ومن أخطر ما ترتب على ذلك هو ترسيخ المنطق الديني والطائفي الذي يتجاوز حقائق الحياة الاجتماعية ويتعالى عليها وفي مقدمتها وجرد الطبقات والصراع الطبقي، إذ يتم الترويج لقياس عقيدتي ديني للتفرقة بين أبناء الوطن الواحد، وتقسيمهم ليس إلى مسلمين وأقباط فحسب، وإنما تقسيم المسلمين أنفسهم على أساس من الدين ما بين مسلم صحيح، وآخر غير صحيح، أو ما بين مؤمن وكافر وهي مقاييس من شأنها أن تهمش الصراع الاجتماعي، وتدفع المجتمع للانحدار إلى هاوية الفتنة الدينية والطائفية، وفي اتجاه يهدد الوطن المصري بالتفسيح والانحلال والتشردم.

وبإمكاننا أن ندرج الآن في بيان التعبيرات والدلالات الواقعية لما ذهبنا إليه على أننا، ولأغراض البحث، سرف نرصد أربعة فترات مميزة لتطور التكوين الاجتماعي المصري وتحوله خلال العقود الماضية (١٩٧٠ - ١٩٩٠)، الفترة الأولى التي امتدت من عام (١٩٧٠) إلى عام (١٩٧٣) وهي الفترة التي شهدت تأسيس وصياغة تحالف جديد للحكم وبداية تفكيك التركيبة الناصرية اقتصادياً وسياسياً وأيدولوجياً. والفترة الثانية امتدت من عام (١٩٧٤) إلى عام (١٩٧٧) وهي الفترة التي شهدت التحولات المؤسسية والهيكلية في الاقتصاد المصري لإعادة إدماجه في سياق النظام الرأسمالي العالمي والفترة الثالثة امتدت من عام (١٩٧٧) إلى عام (١٩٨١)، وهي فترة تتسم بتفاقم الأزمة المجتمعية وتفجر الصراع داخل الكتلة الحاكمة، ثم تفجر الصراع بينها وبين المجتمع من ناحية أخرى. أما الفترة الأخيرة فهي فترة انتقالية تبدأ بتولي الرئيس مبارك سلطة الحكم وتنتهي في عام (١٩٨٤) وهو العام الذي شهد دخول الإخوان المسلمين إلى مجلس الشعب لأول مرة في تاريخهم منذ الثلاثينيات كجماعة سياسية. وسوف يلتزم في عرضنا ببيان أهم التحولات الحادثة وأثارها، وحركة الجماهير الشعبية، وصور صراعها مع الكتلة الحاكمة، والآليات التي لجأ إليها النظام الحاكم لجرف حركة الجماهير وتحريف الصراع الاجتماعي، والتمويه لإخفاء التغييرات العميقة التي كان يحدثها في بنية المجتمع.

أولاً: إنقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ وصباغة تحالف جديد للحكم.

منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧، بدأ المجتمع المصري مرحلة تاريخية فريدة ذات ملامح جديدة، فممنذ ذلك الحين أصبح العامل الرئيسى فى الموقف السياسى هو الاحتلال الإسرائيلى المدعوم بالإمبريالية العالمية لقسم واسع من الأراضى العربية، ثم موقف الطبقات الاجتماعية المختلفة من هذا الاحتلال.

وفى مواجهة العدوان الإسرائيلى، والهجوم الامبريالى، تبنى الشعب المصرى خطأً نضالياً واضحاً استند إلى عنصرين أساسيين: الأول، هو انتهاج موقف الصمود السياسى والعسكرى باتباع وسائل منها زيادة ودعم التحالف مع قوى الاشتراكية التى كانت قائمة آنذاك، وإعادة بناء القوات المسلحة وتدعيم العمل الفدائى، وحشد وتعبئة الجماهير وتنظيم قواها فى المقاومة الشعبية والدعوة إلى تسليحها وتدريبها على القتال والعنصر الثانى، تتمثل فى ضرورة إعادة بناء الجبهة الداخلية بما يكفل تأمينها وتدعيمها وتطويرها لمواجهة أعباء المرحلة الجديدة، وذلك من خلال وسائل عديدة منها: المراجعة الحاسمة لأوضاع التنظيم السياسى - الاتحاد الاشتراكى العربى - والعمل على تأصيل الروح الديمقراطية بمفهومها الشعبى، وإعادة بناء الجهاز الإدارى للدولة، وتدعيم القطاع العام، ورفع الظلم والقهر الواقع على عائق الطبقات الكادحة، وإعادة توزيع أعباء الصمود العسكرى والبناء الاقتصادى توزيعاً عادلاً على سائر الطبقات والفئات الاجتماعية، والدعوة إلى مواجهة الحاسمة للمشكلات الاجتماعية الكبرى ووضع حداً فاصلاً للتحلف والتدهور الآخذ فى التنامى فى الحياة الثقافية بهدف تدعيم خط النضال والصمود، والعمل على إرساء القيم الوطنية والتقدمية العقلانية^(١).

ولقد كان خط الصمود والنضال هو المحتوى والمعنى الحقيقى للتحريك الشعبى فى يومى التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧. وكان هذا الخط يتضمن برنامجاً كاملاً للعمل الوطنى السياسى والعسكرى والاقتصادى والاجتماعى، وعلى الأصعدة المحلية والعربية والعالمية، لم تكن حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧ ثورة عاطفية، نحو شخص عبد الناصر أو عبادة له كما صورها البعض، وإنما كانت إحدى اللمحات العبقريّة للشعب المصرى الذى أدرك بحسه وقت الخطر أنه يجب أن يقف مترابطاً بعد الهزيمة العسكرية ليمسح أنهباء الموقف برمته، وأدرك أن السبيل إلى ذلك هو أن يتحد مع أكثر الزعماء تقدماً على مسرح السياسة وأكثرهم قرباً إلى أهدافه الثورية وإلى استمرار ثورته فى مجراها الأصيل ولهذا كانت حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧، فى تقديرى، تأييداً مع الاحتجاج والاستنكار لكل التناقضات التى اسطوت عليها الناصرية فى تطورها منذ الخمسينيات، ولكل العوامل التى أدت إلى الهزيمة. كانت تأييداً مع العودة للاعتماد على الشعب فى إزالة كل العوائق التى تقف أمامه، ولقد كانت هزيمة الجيش فى صحراء

سيناء هي هزيمة لقياداته المتعصبه بالدرجة الأولى، وإزالتها من الميدان السياسي أصبحت الفرصة متاحة أمام ناصر وكل القوى التقدمية لإجراء تصحيح جذري في الموقف برمته (٢).

والى جانب الخط الثوري للصمود والنضال الذى تبنته الجماهير الشعبية فى مصر والبلاد العربية، كان قد ظهر خط آخر ذو نبرة استسلامية وانهزامية ويستمد جذوره من مواقع ومواقف طبقية وفكرية محددة. فالطبقات التى أضمرت من التحولات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة للناصرية، والقوى الرجعية واليمينية الموالية للإمبريالية، كانت تأمل فى أن تؤدى الهزيمة العسكرية إلى سقوط النظام ومن ثم تفكيك التركيبة الناصرية وإحداث ردة لصالحها. وأخذت هذه القوى تستخدم الاحتلال الإسرائيلى كعصر ضاغط، وتصور الولايات المتحدة الأمريكية على أنها وحدها قادرة على إحلال السلام، وأنه لا سبيل إلى تحرير الأرض إلا بالتفاهم مع الولايات المتحدة الأمريكية.

وبعد حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧، كانت الجماهير الشعبية فى مصر تأمل أن يستطيع نظام عبد الناصر، وبعد كل الدروس المستفادة من الهزيمة أن يواجه تناقضاته ويتخلص من عيوبه وسلبياته، ويسير قدما فى طريق الصمود والنضال بكل ما يعنيه ذلك من تغييرات جذرية على كافة الأصعدة، ومن تحول جذرى نحو السلطة الشعبية.

ولكن لوحظ أنه فى حين سارت عملية بناء الجيش قدما، تراخت وتمشرت عملية التغيير الداخلى كانت ضرورة ملحة وشرطا جوهريا لدعم سياسة الصمود والنضال. وبعضى الأبنام أدرك الشعب المصرى أن قيادة عبد الناصر مشدودة بقوى أكبر من أن تتخطاها. فقام الشعب بعدد من الهيئات والانفعاضات الجماهيرية التلقائية فى عامى ١٩٦٨ و ١٩٦٩ تعبيرا عن الاحتجاج على قصور وتراخي هذه القيادة، واتصفت هذه الهيئات والانفعاضات بالشمول على نطاق البلاد كلها، وبروحه الشعارات والمطالب، رغم عدم وجود قيادة أو توجيه مركزى لها (٣)، ويجدر التنبيه هنا إلى أن التيار الأصولى الإسلامى لم يكن فاعلا مؤثرا فى هذه الأحداث فالمظاهرات التى خرجت لتثنى عبد الناصر عن قراره بالتسعى لم تكن مصبوغة بأية صبغة دينية، ومظاهرات الطلاب والعمال فى فبراير ١٩٦٨ كانت احتجاجا على الأحكام المخلفة التى صدرت بحق القادة العسكريين المسئولين عن هزيمة يونيو ١٩٦٧، وكانت تحركات الطلاب والعمال تطالب بتحرير سيناء وحل المشكلات الاقتصادية، وعليه فهذه الأحداث لم يكن لها أدنى علاقة بالإخوان المسلمين وإنما تحت قيادة تحالف من الاتجاه الوطنى القومى واليسار. وفى ظل هذه الظروف صدر بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨، الوثيقة الأيدولوجية الثالثة للناصرية، مرددا الوعود بالإصلاحات الداخلية التى نادى بها الشعب (*).

إلا أن تطور الأحداث في أعقاب بيان ٣٠ مارس جاء على نحو غير الذي حدده البيان ففي الوقت الذي تقدمت فيه عملية إعادة بناء القوات المسلحة تراحت عملية التغيير الداخلي وأبقت الجماهير أن البيان لم يكن سوى تصريحات لفظية أو مجرد مسكنات لتهدئة الموقف، وتأجيل الصراع الذي بدأت بوادر احتدامه تظهر بين صفوف القوى الطبقية المتحالفة حول حقيقة وشروط ذلك التحالف، وظهر الاستقطاب في قمة السلطة بين جناحين: جناح يسارى يتأهب لمعركة التغيير الحاسم، جناح يمينى يسعى لعرقلة هذا التغيير واحتدم الصراع داخل المجتمع والسلطة في الوقت الذي احتدمت فيه معارك الاستنزاف مع الاحتلال الإسرائيلى على ضفاف القناة^(٤).

وبدا واضحاً آنذاك أن الأزمة في جوهرها كانت أزمة طبقات. فالشرائح العليا من الطبقة الوسطى الحاكمة فقدت مقررات قيادتها للتحالف الشعبى، وفقدت قيادتها القدرة على التطور، وعلى السماح لغيرها من الطبقات أن تتطور وأن تأخذ مكانها الطبيعي في القيادة السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع. فلقد استأثرت الشرائح العليا من الطبقة الوسطى بالسلطة خلال مرحلة الثورة الوطنية وبداية الثورة الاجتماعية وذلك تحت شعار تحالف قوى الشعب العاملة، ولكن هذا التحالف كان تحالفاً شكلياً، جوهره انفراد هذه الشرائح العليا بالسلطة وهيمنتها وسيطرتها على المجتمع^(٥)، كما استأثرت بمعظم مكاسب وثمار التغييرات التي أنجزتها ثورة يوليو باستيلائها على جانب كبير من الفائض الاقتصادى للمجتمع^(٦)، وقد دفعها هذا في النهاية إلى موقف الجمود والرغبة فى الإبقاء على الأوضاع كما هي بأقل قدر ممكن من التغيير حفاظاً على مصالحها، فالتحقت موقفاً محافظاً دفعها إلى معارضة التطور الاجتماعى والسياسى والثورى فى الداخل سعت لإعادة إدماج مصر فى السوق الرأسمالى العالمى. ومن ثم كانت دعوتها إلى المساواة والتهاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

إن تفاقم التناقضات الداخلية التى انطوت عليها التركيبة الناصرية، فضلاً عن تراكم الضغوط الخارجية والتى جسدتها هزيمة يونيو ١٩٦٧ بكل أبعادها السياسية والعسكرية والطبقية، قد شكلا معاً الأرضية السياسية للتحولات الهيكلية التى حدثت فى السبعينيات فعناصر الرأسمالية التقليدية من خضعت للإصلاح الزراعى وإجراءات التأمين والحراسة. والقيادات البيروقراطية والتكنوقراطية فى الحكومة والقطاع العام والذين كونوا ثرواتهم بطرق مشروعة وغير مشروعة، وكبار الرأسماليين فى قطاع المقاولات وتجارة الجملة، ومن أضر بهم ناصر سياسياً وفي مقدمتهم الإخوان المسلمين وقادة أحزاب ما قبل الثورة، هذه الفئات جميعها رأت فى تعجر التناقضات وفى هزيمة يونيو ١٩٦٧، فرصتها الذهبية للتشكيك فى استراتيجية النمو الاقتصادى المستقلة نسبياً عن النظام الرأسمالى العالمى، وفى جدوى التحول الاشتراكى، وفى أسلوب

التخطيط المركزي القومي والشامل^(٧)، وبدأت هذه العناصر تنادى علناً بضرورة إعطاء المزيد من الفرص للقطاع الخاص والاهلي، وإزالة كافة القيود التي تعوق حركته، وتصفيه الدور القيادي للقطاع الخاص اهلي، وإزالة كافة القيود التي تعوق حركته، وتصفيه الدور القيادي للقطاع العام في عمليات التنمية، وفتح الأبواب أمام رؤوس الأموال العربية والأجنبية، وارتأت هذه الأطراف أن دفع النمو الاقتصادي لا يمكن أن يعتمد طويلاً على التراكم الداخلي لرأس المال الوطني وعلى عمليات التصنيع المستقل، وإنما من خلال الاعتماد التام والكامل على رأس المال والتكنولوجيا الأجنبية^(٨).

وكانت هذه الاستراتيجية البديلة في التطور تقتضي ضرورة تفكيك مركزية الاقتصاد المصري بإنهاء سيطرة الدولة المركزية على موارد الثروة الوطنية وقوى الإنتاج. والقطاع المصرفي، والحد من تدخلها كطرف أساسي في العلاقات الإنتاجية وفي تحقيق التراكم الرأسمالي وتعبئة الفائض الاقتصادي، وفي الإشراف على التوزيع العادل للدخل القومي، وتخلي الدولة عن وظائفها الاجتماعية، والارتداد إلى طريق التطور الرأسمالي والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي.

وفي تقديرى أن تجسيد هذه الاستراتيجية البديلة وتشغيلها كان يتطلب في الواقع بناء سياسياً واجتماعياً وثقافياً محدداً يقوم بمساعدة وتحالف بين العناصر والأطراف السابق الإشارة إليها، والتي ترتبط مصالحها بالخارج وبالنظام الدولي، وبحيث يتم في النهاية تحويل النظام الاقتصادي الاجتماعي الداخلي ليتلاءم مع متطلبات ومقتضيات النظام الرأسمالي العالمي، وتلك كانت مهمة النظام الجديد الذي جاء بعد رحيل عبد الناصر.

كانت القيادة التي خلفها عبد الناصر منقسمة، وكما ذكرت قبلاً، إلى تيارين رئيسيين، تيار يميني وكان يمثل أنور السادات،، وتيار يساري وكان يمثل علي حبري والمجموعة التي أطلق عليها النظام فيما بعد ما عرف بمراكز القوى^(٩). وظهرت بوادر الصراع على السلطة بين جناحيها اليميني واليساري عادة رحيل ناصر مباشرة، وكان الموقف من مشروع الوحدة الثلاثية مع سوريا وليبيا قد اتخذ ستاراً للصراع على السلطة في مايو ١٩٧١.

وتحرك الجناح اليميني لإقصاء الجناح اليساري من السلطة بعد صعود السادات إلى قمة السلطة كرئيس للدولة في الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٧٠، وتشكيل نكتل جديد للمحكم له تحالفاته الجديدة داخليا وعربيا ودوليا، وقادر على تنفيذ استراتيجيات النظام الجديد^(١٠).

وبدأت عمليات إعادة تجميع الشرائح المختلفة للطبقة الحاكمة الجديدة مسكراً في

ديسمبر ١٩٧٠، أى بعد حوالى شهر تقريباً من تولي السادات سلطة الحكم. وجاءت الإشارة الأولى من قبل النظام الحاكم، إذ قام السادات بتكليف رئيس مجلس الأمة ووزير شئون الرئاسة وأحد أعضاء اللجنة التنفيذية للاتحاد الاشتراكي العربي بوضع قانون لرفع الحراسة عن بعض كبار الملوك الذين كانت أملاكهم قد فرضت عليهما الحراسة خلال حكم عبد الناصر، وفى يونيو عام ١٩٧١ صدر القانون رقم ٣٤ ثم تبعته مجموعة القرارات المكملة والتي قضت باستعادة كبار الملوك الذين كانوا حاضرين للحراسة لأطبائهم الزراعية بعد إخلالها من الفلاحين الذين كانوا يحوزونها بالإيجار أو التملك من الحراسة^(١٢)، وبهذا العمل أعاد السادات البورجوازية القديمة الزراعية، وقد حمل ذلك دلالة واضحة لملوك الأراضي الذين لن يترددوا بعد ذلك فى تأييد السادات فى صراعه مع خصومه السياسيين. كما كان لهذا الفعل الد أقدم عليه النظام الجديد دلالة بالغة على برور نمط جديد من التوجهات والأفضليات لنظام الحكم، هذا على الرغم من أن الناصريين واليساريين كانوا لا يزالون فى السلطة، كان الجناح اليميني يخوض صراعاً شرساً من أجل فتح الطريق أمام الرأسمال الخاص.

وجاء انقلاب مايو ١٩٧١ بسرعة وبدون إراقة دماء، تمكنت عناصر الجناح اليميني من الإطاحة بمعارضيه ومنافسيهم داخل السلطة، واستتب الأمر للسادات وتخلص من معارضى ناصر وانعزاد بالقرار السياسى. ووضع معاوييه الذين وفقوا بجانبه فى المناصب التنفيذية (يرى عادل غنيم^(١٣))، أد السهولة التى تم بها حسم قضية السلطة فى انقلاب مايو ١٩٧١ كانت تعبيراً واضحاً عن التغيير الذى طرأ على علاقات القوى داخل السلطة السياسية ذاتها بل وعلى مجمل القوى الطبقة فى المجتمع المصرى كله منذ منتصف الستينيات ومع هزيمة يونيو ١٩٦٧.

وبعد مرور وقت قصير، تحرك نظام السادات لبناء تحالفه مع الجماعات الإسلامية المحافظة وبصفة خاصة جماعة الإخوان المسلمين^(١٤). وذلك بإقدامه على خطوتين هامتين: الأولى، هى الاستفتاء على الدستور الدائم فى سبتمبر ١٩٧١، والذي نص فيه على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى مصدر أساسى للتشريع (المادة الثانية)، ثم النص على مسئولية الدولة فى التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية دون الإخلال بأحكام الشريعة الإسلامية (المادة ١١ من الدستور)^(١٤)، والخطوة الثانية هى منح السادات المسجونين السياسيين عفواً تاماً وذلك فى سياق المصالحة التى لجأ إليها مع معظم القوى السياسية التى كانت مضطهدة فيما سبق. وكان معظم أولئك المسجونين السياسيين من كوادرو قيادات جماعة الإخوان المسلمين الذين سبق اعتقالهم فى ظل حكم عبد الناصر إثر محاولة الانقلاب على الحكم فى عام ١٩٦٥^(١٤)، ولقد كان من

شأن هاتين الخطوتين التقريب بين نظام السادات والجماعات الأصولية الإسلامية والتي تضم فريقاً من كبار التجار وأغنياء الفلاحين وشرائح من الطبقة الوسطى الحضرية.

وكانت الخطوة الثالثة التي أقدم عليها النظام لبناء تحالفه الجديد هي التوجه المباشر إلى رأس المال العربي والدولي، حيث صدر القانون الأول للاستثمار الأجنبي والعربي في سبتمبر ١٩٧١^(١٥) وبهذه التحولات الأولية عبر نظام السادات عن انحيازه الواضح للبرجوازية القديمة، والجماعات الإسلامية السياسية، والشرائح الاجتماعية الجديدة التي أعلن هذا القانون الأخير عن ولادتها وهي فئات السماسرة والوكلاء المحليين للاحتكارات المصرفية العربية والأجنبية. ونجح عن ذلك مباشرة إعادة صياغة للنظام وللتحالف الطبقي الحاكم، فإذا كان التغيير النوعي الأول الذي أحدثه السادات هو إقصاء الجناح اليساري والناصري. فإن كان التغيير النوعي الثاني الذي أحدثه السادات في بنية السلطة هو اتساع دائرة التحالف الحاكم لتشمل البرجوازية القديمة العائدة، والإخوان المسلمين، والرأسمالية الطفيلية.

وأخذ النظام الجديد يعبر أيضاً عن قناعته بأن حل مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي في يد الولايات المتحدة الأمريكية، التي تملك وحدها ٩٩٪ من أوراق اللعبة في يدها على حد تعبير السادات نفسه^(١٦). ومن ثم بدأ في التلويح للولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل برغبته في التسوية السلمية للصراع العربي الإسرائيلي. ففي فبراير ١٩٧١ اقترح السادات إمكانية وقف الأعمال العدائية وإعادة فتح قناة السويس للملاحة العالمية في مقابل أن تقوم إسرائيل بانسحاب جزئي لقواتها على الضفة الشرقية لقناة السويس^(١٧). ومع نهاية عام ١٩٧١، كان النظام الحاكم يسعى لوضع هذه الأسس موضع التنفيذ الفعلي لأجل إنجاز أهدافه الرئيسية في التحول وإعادة توجيه النظام الاقتصادي الاجتماعي في مصر.

ولكن على الرغم من أن نظام السادات كان قادراً على التعاون مع الشرائح الرئيسية للرأسمالية القديمة العائدة والداخلية لتورها في التحالف الحاكم الجديد، فإنه كان قادراً أيضاً على التغلب على تناقضاته الداخلية مع هذه الشرائح، ومن ثم تأسيس طبقة حاكمة متناغمة إلى حد ما، تفرض سيطرتها على المجتمع وتكون تحت هيمنة الجناح البرروقراطي. وكانت الأيدولوجية الدينية هي العامل الهام في تشكيل وصياغة التماسك والتلاحم الطبقي للفئات الحاكمة الجديدة كطبقة حاكمة. ولم يكن اختيار الأيدولوجية الدينية فقط، هو الاختيار المنطقي لصياغة تماسك الفئات المختلفة في التكتل الحاكم في شكل طبقة متماسكة، ولكن كان الإسلام أيضاً، كأيدولوجية مهيمنة وغالبة تتداخل مع أنساق المعتقدات والرؤى الكونية لغالبية المصريين، ومن ثم يمكن أن تقوم بدور فعال في عمليات غزبه الصراع الاجتماعي ونشر التناقضات الاجتماعية وحجبها وتكريس الطاعة

للسلطة الحاكمة.

لقد كانت الطبقة الحاكمة الجديدة في حاجة لفرص سيطرتها على المجتمع وتأسيس القواعد الاجتماعية المؤيدة والمنصرة لها. وكان ذلك يقتضى ضرورة حذف الناصرية. واعتماداً على الهجوم الإيديولوجي ذى التوجه الدينى، يمكن بالطبع اقتلاع الناصرية من جنودها الشعبية الممتدة والواسعة إذا ما تم تنفيذها ودحضها استناداً إلى الدين الإسلامى وتوظيف مقرلاته خاصة ما يتعلق منها بالإيمان ومقاومة الإلحاد، واعتبار القوى الخارجة على النظام الحاكم والمعارضة لسياساته قوى متآمرة ضد الإسلام، بل هم خوارج بالمعنى الدينى. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن أنصار السادات لقوه بالرئيس المؤمن، وأصبح شعار الدولة الرسمى الجديد هو أنها دولة العلم والإيمان. واجتهد الإعلام فى ذلك لكى يعمق الإيحاءات التى تحملها هذه الألقاب والشعارات، وذلك بترسيخ الإدعاء بأن الرئيس الجديد «محمد أنور السادات» يختلف عن الرئيس الذى سبقه، وأن جوهر الاختلاف هو أن السادات يستحق أن يُلقب بلقب «المؤمن» (١٨)، بل وصل الأمر إلى حد تقديم اقتراح إلى مجلس الأمة بأن يطلق على السادات لقب سادس الخلفاء الراشدين وأمير المؤمنين.

إن تحليل مضمون الخطاب الساداتى فى تلك الفترة، يوضح لنا كيف سعى هذا الخطاب إلى نزع المفاهيم الدينية والقيم الروحية من سياقها التاريخى، وكيف أكسبها مضموناً سياسياً واضحاً ينصرف إلى قبول الأمر الواقع والسياسات التى يتم بمقتضاها تحويل النظام الاقتصادى واعتبار ذلك أمراً لا مفر منه. فالإيمان بالقدر أصبح هو قبول الأمر الواقع، واحتمال الفوارق الاجتماعية والنظر إلى ما يحدث ويجرى على أنه إرادة القدر. كذلك اكتسبت مفاهيم الإيمان والعدل والطاعة ذات المضمون السياسى. فالعدل هو قبول أن يكون الناس درجات وقبول التفاوت فى توزيع الثروة والجاه والنفوذ (١٩)، وكان الهدف الصمنى من وراء استخدام هذه المفاهيم الدينية فى الخطاب الساداتى تكريس الواقع وتبرير السياسات المطبقة وتجريم انتقادها أو وضعها موضع المسألة.

ولكى يصادر النظام الحاكم على حقوق المصريين فى الاعتراض على سياسات السادات. اتجه النظام أيضاً إلى بحث وإشاعة العديد من القيم التقليدية والمتخلفة فى رعى الجماهير وبنية المجتمع وجهاز الدولة. وتتمثل فى القيم التى يجمعها مفهوم «كبير العائلة المصرية الواحدة» والذى وجب له الاحترام والتبجيل والطاعة المطلقة، وعدم مناقشته أو الاعتراض عليه وانتقاد سياساته، وعلى الأبناء تقبل قراراته الأبوية باعتبارها خيراً للجميع حتى وإن بدت فى الظاهر مضرّة بهم، وأى نقد يوجه لسياسات رب الأسرة المصرية هو من قبيل «فلة الأدب»، و«الذلات»، و«البذاءات»، وخروج على ضرورة طاعة الأب مصيباً كان أم مخطئاً فى التقاليد الأسرية، وهو تطاول على صلاحيات رب

العائلة الذى يتصف بالحكمة والخبرة(*)، واستهدف النظام من وراء إشاعة هذه المفاهيم تجريم كل اعتراض على سياساته أو نقدها. وإظهار من يجرؤ على نقد ومناقشة سياسات السادات، الأب الكبير، بمظهر الولد الفاسد والابن العاق والمنشق على كبير العائلة. وعليه فالمظاهرات والاحتجاجات والصراعات تغدو أعمالاً شيطانية وعقوفاً وغير مقبول من الأبناء لأن من شأنها أن تعكر ممزاج رب العائلة وتشوش عليه لحظة اتحاد القرارات، وتحول دون وصول السفينة إلى بر الأمان والنماء^(٢٠).

وكان يساعد على ترويح وإشاعة كل هذه المفاهيم، ظهور السادات فى أجهزة الإعلام وهو يصلى فى مسجد قريته مرتدياً الجلباب البلدى، يتمتم بشفتيه مسيلاً عينيه فى حركات تمثيلية واضحة، ويبله مسبحة يذكر بها أسماء الله، وينادى الجنود بأولادى، والمذمعة بابسى، والطلبة بأبنائى، والمصريين بشعبى، وهو الأب الكبير، وتذاع الأغاني عن كبير العائلة الذى يفيض حكمة وبصيرة^(٢١)، وبما أن المصريين قد صاروا أسرة واحدة، فمن الطبيعي والمنطقي إذن تنحبة كل أشكال الصراع الاجتماعى جانباً وإزاحة الحقد الأسود، الناتج عن الموارق الطبقية، لأن العائلة المصرية الواحدة، لها رب واحد الطاعة له واجبة ويكتنفها الحب لا الحقد، والتعاون وليس الصراع، وأخلاق القرية لا أخلاق المدينة، وكل ثورة أو خروج على السلطة الأبوية هى مروق وفتنة وعمالة للخارج أو حقد من شخص موقوف.

وقد استخدمت أجهزة النظام الأيدولوجية كل هذه المفاهيم وتوظيفها توظيفاً جيداً لتسوية الصراع الاجتماعى والتخفيف من حدة الاستقطاب الطبقي الآخذ فى التشكل والحيلولة دون احتمالات الانفجار.

وعلى الرغم من كل الجهود المبذولة لتتمويه على التحولات الأثرية التى أقدم عليها النظام، فإن المقاومة الداخلية لهذه التحولات كانت آخذة فى التصاعد وبصفة خاصة فى جانب طلاب الجامعات الذين نددوا باستسلام النظام للضغوط الأمريكية الإسرائيلية الساعية لإقرار حل سلمى للصراع العربى الإسرائيلى. وقد أدى ذلك النظام فى قضية تحرير الأرض المحتلة إلى تصاعد حركات الاحتجاج الطلابية المناهضة له خلال العامين الدراسيين ٧٦ - ١٩٧٢، ٧٧ - ١٩٧٣. وجاءت هذه الاحتجاجات فى شكل الكتابة فى مجلات الحائط وعقد مؤتمرات طلابية وندوات عامة داخل الجامعات، وتشكيل اللجان الوطنية للطلاب، هذا فضلاً عن تسييس الصراع على مقاعد الاتحادات الطلابية بين الطلاب من مختلف الاتجاهات السياسية^(٢٢)، وكانت حركة الطلاب تنتقد سياسات النظام وتنتقد السادات شخصياً، وتنادى بمزيد من الحريات الديمقراطية، وتاحة الحق فى تنظيم جيش تحرير شعبى لتحرير الأرض المحتلة.

وتورط نظام الحكم في هجوم مضاد وحاد لمواجهة تحركات الاحتجاج الطلابية. حيث وصف السادات تحركات الطلاب بأنها «قلة حياء»، و«خروج عن كل الحدود»، و «مؤامرة» لشق الجبهة الداخلية وإثارة الفتنة، واتهم السادات الطلاب «المشاغبين» بأنهم عملاء شيوعيون ينتمون إلى حركة شيوعية منظمة من خارج الجامعة. بل ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ اتهم بعض الطلاب بأنهم مدفوعون بفعل شبكة من عملاء المخابرات الإسرائيلية. ونصح الطلاب بتركيز جهودهم في دراستهم «واضعين في أذهانهم أن وقت الدرس للدرس والطالب طالب علم ويس»^(٢٣)، كما لجأ النظام إلى القيام بحملات اعتقال واسعة وشاملة. وإلى تعطيل الدراما وإغلاق الجامعات وحظر أنشطة الاتحادات الطلابية.

وفي نفس الوقت أطلقت الحكومة العنان للجماعات الإسلامية الجديدة التي كانت تضم طلاباً من أعيانها، وجعلتهم يمارسون دوراً مهيباً على النشاط الطلابي، داخل حرم الجامعات. وثابت في مصادر عديدة، دعم النظام للتيارات الدينية داخل الجامعات. لمع تصاعد حركات الاحتجاج من قبل الطلاب الوطنيين من اليسار والناصريين والليبراليين، طالب السادات بإعداد فرق من طلبة الجامعة لمواجهة تحركات الطلاب المناهضين للنظام، يقول السادات مخاطباً محمد عبد السلام الزيات مستشاره الموثوق برأيه والصدیق المؤتمن على أمره والذي كان قد عرض عليه ضرورة إجراء حوار مع الطلاب المعارضين: «لقد ضقت بسياستك وحوارك... وقد كلفت محمد عثمان إسماعيل وكان عصره مجلس الشعب والأمين العام المساعد لشئون التنظيم بالأمانة العامة للاتحاد الاشتراكي العربي بعد إعادة تكوينها في يوليو ١٩٧٢، ثم محافظاً لأسبوط بعد ذلك حتى صيف ١٩٨٢، ومعه عدد من نواب الصعيد، بأن يعدوا لنا فرقاً من طلبة الجامعة يسلموها ويدربوها... وهناك الإخوة المسلمين يمكنهم أن يتصلوا للطلبة التي لهم لون. مثل ممكن حوادث الجامعات تنتهي إلا بالطريقة دي... العنف وحده هو الذي سيوقف هذه المهازل والبداءات... أنا مثل فاضى لحوار وسياسة، روح أنت حاور»^(٢٤).

وبتكليف من السادات تأسست فرق وتنظيمات دينية تدعو للإسلام، من طلبة الجامعات وأمدوها بالتدريب والمال والسلاح، وأتيحت لها فرص التدريب الرسمي في معسكرات أجهزة الأمن التي تولت بدورها توفير الحماية لهم إذا لزم الأمر. ولم يكن عام ١٩٧٢ قد أتم دورته، إلا وقد ظهرت في أروقة الجامعات بوادر إرهابية وفاشية ضد العمل السلمي للطلاب الوطنيين من جانب عناصر طلابية تم تدريبها على التخريب والعنف. فقد بدأ بعض الطلاب ينفضون على زملائهم المجتمعين في ندوات بالنصر بالسياط والقبضات الحديدية والأسلحة البيضاء، (شفرات ومطاري وسكاكين صغيرة) يهاجمون بها إخوانهم وزملاءهم^(٢٥)، وكان القصد من هذه الممارسات فض الاجتماعات

الطلابية، وتزريق مجالات الحائط والخيولة دون القيام بأى عمل يعارض النظام. كما خرجت مسيرات تهنئ للقيم الدينية وتندد بمؤامرات الشيوعيين والناصريين والاقباط، وتتهم كل من يعارض النظام بالكفر والإلحاد^(*) وتغاضى المسئولين عن الأمن في الجامعات عن هذه الممارسات وتستروا على طلاب الجامعات الإسلامية، ونسابق المسئولون في الجامعات والمباحث وأمن الرياسة إلى الاستجابة لرغبات السادات والاتصال بعناصر طلابية من هذه الجامعات الدينية والتي أصبحت محور الرعاية، فمدوا لها حيل التشجيع والتعاضى عن أنشطتها، بل والمعاونة في دفعها وتوجيهها ضد من وصفهم النظام بذوى الألوان، وأذئاب مراكز القوى وهم في واقع الأمر جسر الطلاب الذين أرادوا المشاركة في هموم وطنهم^(٢٩).

كما بدأت، وبدعم من النظام، المعسكرات الإسلامية، كمعسكرات مضادة لتلك التي تخرج منها أعضاء منظمة الشباب الاشتراكي في عهد عبد الناصر، والتي وصفت بأنها لم تعلم الشباب المصري سرى العلمانية والإلحاد، وكانت هذه المعسكرات تعتبر إحياء للمعسكرات الصيفية التي كان يعقدها شباب الإخوان المسلمين قبل حل الجماعة في ١٩٥٤. وكانت بمثابة مدرسة لإعداد كادر المستقبل للحركة الأصولية^(*).

إن استخدام الإسلام كأيدولوجية من قبل نظام السادات كان من شأنه التأكيد على الهوية الدينية، ومن ثم أفسح النظام المجال واسعاً ورحباً لتفاقم مظاهر التعصب الديني لكي يفرخ ويتزايد ويستفحل أمره وتشتد سطوته إلى حد الخروج عن طوع أولئك الذين أسعروا عليه رعايتهم وعنايتهم ليكون سلاحهم في قهر وتطويع معارضى النظام.

واستطاع النظام الحاكم في ذلك الوقت أن يروح لإشاعات تتعلق بما زعمه مؤامرات الأقباط التي تستهدف المسلمين، وبينما كانت الجماعات الإسلامية التي يرعاها النظام تحاول التأكيد على الهوية الإسلامية والانتماء الديني، فإنها كانت في الوقت ذاته تميل إلى نفي وحذف الهوية الدينية للآخر الديني، وأعنى الأقباط، بل واعتبروهم مواطنين من الدرجة الثانية أو ذميين داخل المجتمع المسلم، وأدى هذا بدوره وكرد فعل، إلى بعث وإحياء نزعة التمركر حول الذات لدى المسيحيين من المصريين.

لقد اقترنت محاولات خلق وتكوين هوية دينية إسلامية بديلة للهوية القومية والوطنية، بحملات دعائية تركز على الأخطار المزعومة التي تحيط بالمسلمين، وتهدد وجودهم ودينهم بسبب السماح للمسيحيين، النصارى، بشغل مناصب وأدوار هامة في جهاز الدولة التي يجب أن تحكم وفقاً لأوامر القرآن وأحكام الشريعة، ومع انتشار وتوسع فكرة الخطر والتهديد المزعوم كانت دعوة أعضاء الجماعات الإسلامية لضرورة وحدة المسلمين من المصريين وتكتلهم لمواجهة ما يتهدد وجودهم. وكانت هذه العملية، عملية

خلق وتأسيس هويات دينية بديلة للانتماء القومي والوطني، كانت تعنى بدورها أن تفاعلات أبناء الوطن الواحد أهل مصر، سوف تنتظم من الآن فصاعداً على أساس ديني، ويبقى بعد ذلك، أن من شأن تطورها تمزيق النسيج الاجتماعي المصري وتفريص الانسجام الطائفي بين الأقلية القبطية والأغلبية المسلمة، ذلك امتدادها المطلق يفضي إلى تحويل المصريين إلى جماعات، مجموعة القوانين التي من المحتمل تشريعها في هذا السياق الإنشائي، بالتداخل بين الجماعتين في بعض قطاعات ومؤسسات المجتمع، بينما تحظر التفاعلات بينهما في قطاعات أخرى، ليس فقط على الصعيد الثقافي، وإنما أيضاً على المستويين الاقتصادي والسياسي^(٢٧).

وفيما بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٣ نجح النظام في أن يشمل قطاعاً كبيراً من الحركة الطلابية بالخطر المزعوم الذي يتهدد المسلمين والإسلام، وذلك في محاولة منه لصرف الانتباه عن التهديد والخطر الحقيقي الذي يتهدد الوطن بأسره وأعنى به الخطر الإسرائيلي المدعوم من الإمبريالية العالمية. كما لجأ نظام الحكم على المستوى الداخلي أيضاً إلى حملات الاعتقال الراسعة للقوى الوطنية والشعبية التي فطنت إلى مغزى توجهاته وعمدت إلى فصيح ممارساته وكشفها، ومع مطلع ١٩٧٣، أبعد النظام الحاكم وفصل العشرات من الكتاب والصحفيين والنقابيين المعارضين له كما بدأ السادات يتقرب إلى الولايات المتحدة عبر سياساته مع المملكة العربية السعودية. رسمى السادات إلى إقناع الولايات المتحدة الأمريكية بالمراهنة على نظامه كحليف لها في المنطقة ودفعها إلى مساندته عن طريق تقديم حل مرضي للمسألة الوطنية، أعنى الصراع العربي الإسرائيلي، وكان قرار السادات بطرد الخبراء السوفييت في يوليو ١٩٧٢ خطوة على هذا الطريق. ولكن استنكاف الأمريكيين عن قبول عروض السادات دفعه إلى الإقدام على حرب أكتوبر ١٩٧٣ والتي كانت بمثابة الحل السحري لنظام حكمه في الداخل والخارج فقد كانت مقدمة لفرض استراتيجياته البديلة في التطور الاقتصادي الاجتماعي، ذلك أن حرب محدودة مع إسرائيل من شأنها أن تحرث الأرض وتمهد لها لبدء عمليات السلام والمفاوضات، وتفرض شرعية التحول والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي^(٢٨).

ثانياً : الانفتاح الاقتصادي وإعادة ادماج مصر في النظام الرأسمالي العالمي .

كان الانقلاب الذي أحدثه السادات في بنية السلطة يحث عن الشرعية التي تؤمن له البقاء والاستمرار، وتطلق يده، وتضمن له استكمال أسباب تفكيك التركيبة الناصرية اقتصادياً وسياسياً وأيدولوجياً، وصباغة تركيبة جديدة معايرة. وكانت حرب أكتوبر ١٩٧٣ هي الوسيلة الوحيدة أمام السادات لاكتساب الشرعية الدستورية والإجماع

الشعبى ودعم سلطته للتمكين من إعداد النظام البديل واستحضار دكانه وتهينة الأسس الموضوعية بينى فرقها ليكون قابلاً للتشغيل، وذلك بإجراء تغيرات عميقة وجذرية فى اقتصاد المجتمع المصرى ومؤسساته السياسية والعسكرية والثقافية، إن العبور العسكرى شرقاً، وعلى حد تعبير غالى شكرى^(٢٩)، كان الرسالة الوحيدة أمام نظام السادات للعبور الاقتصادى غرباً. وثمة دلائل عديدة أوردها أشخاص بعضهم كان يشغل صاحب هامة فى نظام السادات آنذاك، والآخرين منهم كانوا مقررين من دوائر السلطة^(٣٠). هذه الدلائل تؤكد أن السادات كان قد اتخذ قرار الحرب فى ١٩٧٣ مضطراً، لأنه لم يعد له من بديل سواه. ومن هذه الدلائل رسالة السادات إلى هنرى كيسنجر، وزير الخارجية الأمريكى وقتها، والتي سلمت له قبل ظهر يوم الأحد السابع من أكتوبر ١٩٧٣، وبعد مرور أقل من عشرين ساعة على بدء حرب أكتوبر، وكان السادات يرسل للإسرائيليين، عبر الأمريكيين، ليقول لهم أنه لا يعتزم تعميق مدى الاشتباكات أو توسيع مدى المواجهة.

وما أن توقفت العمليات العسكرية غداة حرب أكتوبر ١٩٧٣، حتى شرعت الطبقة الحاكمة الجديدة، وعلى الفور، لتدفع وبقرة، إلى أرض الواقع السياسات الاقتصادية التى تكفل تنفيذ برنامجها للتحويل وتحقيق مصالحها بغض النظر عن مصالح وتطلعات باقى الطبقات صاحبة الصيب الأوفى فى صبح انتصار أكتوبر. وفى أبريل ١٩٧٤ بدأت كلمة الانفتاح الاقتصادى تتداول فى القاموس الاقتصادى المصرى، حيث أعلنت الحكومة الجديدة التى أعلن تشكيلها برئاسة السادات آنذاك، فى برنامجها أمام مجلس الشعب عن هدف الانفتاح الاقتصادى لتطوير الاقتصاد المصرى، هذا فى الوقت الذى أصبح فيه السادات أكثر انتقاداً لسياسات التحويل الاشتراكى التى اتبعت خلال الستينيات، واتهمها بالوقوع تحت تأثير الأفكار الشيوعية والسوفياتية، وادعى أن هذه السياسات قادت البلاد إلى الإفلاس والفقر، وقتلت المبادرات الفردية وروح الإبداع. ودعا السادات إلى ضرورة إطلاق المجال أمام القطاع الخاص وتشجيع الاستثمار العربى والأجنبى فى مصر^(٣١).

وجاءت ورقة أكتوبر^(*)، لتقدم صياغة لمستقبل الحياة فى مصر من وجهة نظر النظام الحاكم، وتكون بمثابة التدشين الفعلى لسياسة الانفتاح. حيث أعلنت الورقة أن الانفتاح الاقتصادى هو أحد المهام الرئيسية للمجتمع المصرى فى المرحلة القادمة. وجاء هذا انطلاقاً من تشخيصها لمشكلات مصر الاقتصادية. وأشارت الورقة بوضوح إلى الدور الذى يمكن أن تلعبه الاستثمارات الأجنبية فى إعادة الحياة للاقتصاد المصرى، وإلى ضرورة العمل على تهيئة المناخ الملائم لطمأنة رأس المال العربى والأجنبى حتى يأتى إلى

السوق المصرية ولم يكن الانفتاح الذى قصده ورقة أكتوبر ، سوى فتح أبواب الاقتصاد المصرى للاستثمار الخاص المباشر من الخارج . وهو لا يأتى بالفعل إلا من الدول الرأسمالية بحكم طبيعة نظامها الاقتصادى والاجتماعى . ومن ثم ، فالانفتاح طبقاً لما نصورته الورقة ليس انفتاحاً على الشرق والغرب على السواء ، وإنما هو انفتاح على الغرب فحسب ، وبالتحديد مع الدول الرأسمالية الصناعية المتقدمة وبشروط هذه الدول التى تهدف إلى إعادة إدماج المجتمع المصرى فى النظام الرأسمالى العالمى الذى تحكمه ، وإدامة سيطرتها عليه .

وروفقاً لسياسة الانفتاح الاقتصادى قدمت حوافر وافرة لرأس المال العربى والأجنبى ، كما أنشئت مناطق حرة أعفيت تماماً من تطبيق تشريعات العمل ، وبالإضافة إلى ذلك ، عززت قوانين الاستثمار مطالب الرأسمالية المحلية والرافدة ، حيث ضمنت التشريعات الجديدة عدم التعرض لرأس المال المستثمر بإجراءات التأميم والمصادرة . وبعد القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤ ، بشأن نظام استثمار رأس المال العربى والأجنبى ، وتعديلاته بالقانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٧٧ ، أخطر تغيير فى البنا القانونى للاقتصاد المصرى منذ عمليات التأميمات الكبرى فى الستينات^(٣٠) ، فلقد كان من شأن هذه القوانين إنها سيطرة الوحدة الداخلية للجهاز المصرفى وانقسامه إلى عام وخاص ومشترك ، وانتهاء تكامله مع الاقتصاد الوطنى ككل ، وتفتيته إلى وحدات متنافسة تهدف إلى تحقيق أقصى ربح ، وفى مجال التخطيط الاقتصادى أضعفت الدور الذى تقوم به وزارة التخطيط ، وعمدت إلى تفكيك وحدة وتكامل القطاع العام ، وألغت احتكار الدولة للتجارة الخارجية وتم الترخيص للقطاع الخاص بأعمال الوكالة التجارية^(٣١) .

وعلى الرغم من كل ما قدمه نظام الحكم من تنازلات لرأس المال العربى والأجنبى ، فإن نتائج التحرر الاقتصادى جاءت مخيبة لأماله ومحبطة لتوقعاته إلى الحد الذى لم تستطع معه رؤوس الأموال الرافدة أن تقهر أزمة النظام الاقتصادية . ذلك أن الاستثمارات الأجنبية سواء من البلدان العربية الغنية أو من الغرب الرأسمالى لم تدفق وفقاً لما كان يتوقعه النظام ، علاوة على ذلك ، فإن معظم الاستثمارات تركزت فى القطاعات الخدمية والمصرفية فى الاقتصاد المصرى ، وهى القطاعات التى يمكنها أن تأتى بعوائد سريعة ولكنها لم كن لتضيف جديداً إلى القدرة الصناعية الإنتاجية للمجتمع . ومن ثم ثبت فشل مقولة أن التصنيع يمكن أن يتحقق بواسطة رأس المال الأجنبى فشلاً يدعو للرناء ، وهى المقولة التى اعتمد عليها الجناح اليمينى فى البرجوازية البيروقراطية لتبرير التحول والانفتاح^(٣٢) .

وأفضت سياسات التحرر الاقتصادى ، على الجانب الآخر ، إلى حدوث اختلالات

خطيرة فى توازنات البناء الاقتصادى المصرى يحملها فيما يلى :

- مع ارتفاع أسعار النفط بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فتحت أبواب الهجرة بتخطيط يبلو متعمداً ، كما لاحظ عادل حسين^(٣٣) . أمام قوة العمل المصرية إلى مواقع المال السهل والوفير فى الدول النفطية . وقد أفضى ذلك بدوره إلى حدوث عجز بالغ فى العمالة المصرية بقطاعات بعينها مثل قطاع التشييد والمقاولات ، وما أدى إلى ارتفاع الأجور فى هذا القطاع وفى قطاع الزراعة أيضاً . فبسبب هجرة العمال المهرة فى قطاع المقاولات والتشييد ارتفع متوسط أجور العمال فى هذا القطاع بنسبة ٥٢٪ فى الفترة من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨ وحدها . وبالإضافة إلى الهجرة المباشرة للفلاحين المصريين إلى الدول العربية النفطية . فإن أعدادا كبيرة منهم هاجرت إلى المدن المصرية لتحل محل عمال البناء والتشييد الذين هاجروا إلى الدول العربية . الأمر الذى خلق بدوره عجزاً فى قوة العمل الزراعية فى الريف المصرى . ولذلك ارتفع متوسط أجور عمال الزراعة أيضاً فى تلك الفترة ١٩٧٤ - ١٩٧٨ بنسبة ٥٢,٥٪ ، وقد لاحظ عدد من الاقتصاديين^(٣٤) . أن هذه الزيادة فى متوسط الأجر لم يقابلها زيادة حقيقية فى الإنتاجية ، وإنما هى تعكس فقط العجز الذى حدث فى قوة العمل بسبب الهجرة إلى بلاد النفط بالنسبة للمدن ، والهجرة إلى المدن المصرية بالنسبة للريف المصرى ، وفى نفس الوقت فإن البطالة كانت ولاتزال تمثل حوالى ١١,٥٪ من إجمالى قوة العمل المصرية فى عام ١٩٧٦ . ولم تستطع الهجرة الداخلية أن تغطى البطالة ، أو حتى تخفف من وطأة التزايد السكانى^(٣٥) .

- أن قوة العمل المهاجرة ، فضلاً عن أنها أدت إلى ترايد تكلفة منتجات قطاعى التشييد والزراعة ، فإنها أيضاً أسهمت فى مع عراجل أخرى عديدة ، فى ارتفاع معدل التضخم Inflation فى المجتمع من خلال الاستهلاك الواسع لأسر العمال المهاجرين أو العائدين . وكان بسبب الأجور العالية التى حصل عليها هؤلاء العمال فى البلدان العربية النفطية ، وأيضاً بفعل العجز المالى للحكومة وقيام القطاعات الأخرى باستيراد الطعام وبيع الاستهلاك . الأمر الذى خلق صغوباً تضخمية قدرت وقتها بأنها تتراوح ما بين ٢٥٪ إلى ٣٠٪^(٣٦) .

- أدت سياسية الانفتاح الاقتصادى إلى خلق طبقة ذات دخول طميلية فى قطاع مقاولات الباطن والسوق السوداء والمضاربات العقارية والزراعية والتجار فى العملات وفى توريد السلع الفاسدة والراكية إلى السوق المصرية... وهى طبقة ترتبط مصالحها بالخارج ولا تسهم فى الإنتاج الحقيقى بقدر ما تسهم فى نهب مصيب وافر من هذا الإنتاج . وأفراد هذه الطبقة تكون ثرواتهم فى أزمنة قياسية للغاية وبدون مجهود إنتاجى وهم يتجهون فى الغالب إلى الانفاق البذخى والاستهلاك المظهري ، وهم على استعداد

لدفع أسعار عالية للحصول على السلع والخدمات ذات الندرة السببية الواضحة. ومن هنا نشأ من خلال هذه الطبقة تيار قوى من الطلب الاستهلاكي النهم عم المجتمع بأسره، وقابلة من جهة أخرى عرض محدود للسلع والخدمات، فارتفعت أسعارها ارتفاعاً واضحاً. وخير أمثلة على ذلك المساكن والسلع المعمرة^(٣٧). وقد عملت هذه الطبقة على نشر قيمها وأنماط سلوكها في كافة مجالات الحياة في المجتمع، وتغلغلت في سراديب السلطة وفرضت هيمنتها على المجتمع.

- على الرغم من أن بعض قطاعات العمال من الحرفيين، والشرائح العليا من الطبقة الوسطى قد استعادت وازدهرت حياتها من جراء سياسات الانفتاح، فإن عمال الصناعة وموظفي الحكومة والقطاع العام والأغلبية من فقراء الحضر والريف قد استمرت معاناتهم ونصافهم من جراء ارتفاع معدلات التضخم والقيود أو الارتفاع البطيء للغاية في دخولهم، مما تترتب عليه التدهور المستمر في القوة الشرائية لدخولهم النقدي وبالتالي تدهورت مستويات معيشتهم. فعلى سبيل المثال، نجد أنه بينما ارتفعت متوسطات أجور عمال البناء بنسبة ٥٢٪، كما سبق الإشارة لذلك، فإن عمال التعدين والصناعة ارتفعت أجورهم فقط بنسبة ١٢,٧٪ / خلال نفس الفترة ١٩٧٤-١٩٧٨^(٣٨).

ونتيجة للسياسات الاقتصادية للانفتاح، وتراجع دور الدولة في قيادة النشاط الاقتصادي، وبالذات في مجال السيطرة والرقابة على الأسعار، تاركة المجال لقوى السوق قوى العرض والطلب للتحكم في تحديد أسعار السلع والخدمات، نتيجة لذلك حدث اختلال كبير في توزيع الدخل أدى إلى تركيز الثروة، وإلى مزيد من التمايز الاقتصادي الاجتماعي واتساع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، وتشير البيانات إلى أن انخفاض دخل الـ ٦٠٪ الأشد فقراً من السكان بشكل حاد من ٢٨,٧٪ إلى ١٩,٩٣٪ من إجمالي الدخل فيما بين عامي ٦٤ / ١٩٦٥، ١٩٧٦. وأن الـ ٣٠٪ من أصحاب الدخل المتوسطة من السكان انخفض دخلهم بنحو ٥٠٪ خلال نفس الفترة من ٤٠,٢٪ إلى ٢١,٥٢٪ من إجمالي الدخل، كما تشير البيانات أيضاً إلى التراجع المتزايد للطبقات العليا إذ ترايد دخل أغنى ١٠٪ من السكان من ٣١,١٪ إلى ٥٨,٥٥٪ من مجموع الدخل القومي خلال نفس هذه الفترة وتعني هذه الأرقام أن ثروة النخبة الاقتصادية في مصر قد تضاعفت خلال عشرة سنوات تقريباً، الأمر الذي يعي أيضاً أن الاتجاه العام لتوزيع الدخل يسير نحو تعظيم التباين وتركز الثروة لدى الأقلية.

وهذا التفاوت والتباين أكدته أيضاً البيانات الخاصة بتحليل توزيع الدخل بين الأسر في الريف وحضر مصر، وذلك بالنظر إلى تقديرات الانفاق الاستهلاكي السنوي للأسرة والمرتبطة بالدخول النقدي إذ تشير هذه البيانات إلى تدهور توزيع الدخل في السبعينات

بدرجة كبيرة^(٣٩) ففي عام ١٩٧٧ كان نصيب الـ ٤٠٪ من الدنيا من سكان الريف من الانفاق الاستهلاكي الكلي يبلغ ١٦٪ في حين بلغ نصيب الـ ٣٠٪ العليا ٧٤,٢٠٪ من مجموع الانفاق الاستهلاكي في الريف المصري. كذلك تشير البيانات إلى الارتفاع الحاد للمعسر في الريف. ففي عام ٧٤-١٩٧٥ عاش ٤٤٪ من عائلات الريف المصري والتي تضم نحو ٥,٩ مليون نسمة تحت مستوى أدنى من خطر الفقر. وفي عام ١٩٧٧، ارتفع عدد الأسر الريفية التي تعيش في فقر مطلق إلى ٣٥٪ من عدد الأسر الريفية. وفي الحضر شهدت الفترة من ٧٠-١٩٧١ إلى عام ١٩٧٦ تدهوراً حاداً في توزيع الدخل في الحضر بالنظر إلى التفاوت في الاستهلاك الأسري، ففي حين كان نصيب الـ ٦٠٪ الدنيا من الانفاق الاستهلاكي يبلغ ٣٤,٤٪، كان نصيب الـ ٤٠٪ العليا من الأسر يبلغ ٦٥,٦٪ من الانفاق الاستهلاكي الكلي للمعسر في مصر^(٤٠).

ويتضح لنا من كل العروض السابق، أن التوجهات الاقتصادية الجديدة للنظام لإقرار التحول والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، كان من شأنها أن تؤدي إلى حدوث ارتفاع مستمر في الأسعار لا يقابله ارتفاع مماثل في الأجور، وزيادة التضخم وارتفاع معدلاته بدرجة كبيرة، وانتشار البطالة وهبوط مستوى المعيشة حتى بالنسبة للطبقات الوسطى هبوطاً سريعاً. هذا في الوقت الذي اتجهت فيه رؤوس الأموال الوافدة والمحلية إلى الاستثمارات في بناء الفنادق والإسكان الفخم والمطاعم المترفة وأعمال البنوك وبيع الترف والبذخ لإشباع فهم الطبقة الحاكمة بشرائعها المتعددة.

وتولد عن هذه الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية مشاعر قوية ضد نظام الحكم وحلفائه المحليين بفعل الحرمان النسبي الذي أخذت تستشعره وتعاين من آثاره الجماهير الشعبية في الطبقات الدنيا والشرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى مما أدى في النهاية إلى تعاظم المعارضة الجماهيرية للنظام الحاكم في الفترة من عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٧٧ وبعدها إذ برهنت الوقائع للجماهير على أن الرجوع السخية بالرخاء الاقتصادي الآتي: والتي كان يبذلها النظام، كانت محض فقاعات كاذبة، وأن رئيس النظام نفسه كان يبيع شعبة الأحلام فحسب.

وكان من الطبيعي إذن اتساع وتصاعد وعدد مظاهر السخط الاجتماعي والاضطرابات الاجتماعية من قبل الجماهير الشعبية التي أخذت الأزمت الاقتصادية تضربها بشدة وعمق وقسوة. فقد شهدت الأيام الأولى من عام ١٩٧٥ تظاهرات وحوادث عنف واسعة من جانب العمال في مدينة القاهرة احتجاجاً على المعدلات المرتفعة للتضخم، وعلى تزايد التفاوت في الدخل. وانتشار وتزايد عمليات القمع التي يقوم بها النظام ضد الوطنيين من العمال والطلبة^(٤١).

وبدأت تتعاقب الاضرابات العمالية وكان أبرزها اضراب عمال المحلة الكبرى في مارس ١٩٧٥، إذ قام حوالي ٣٣,٠٠٠ عاملاً في أكبر مصانع الغزل والنسيج في مدينة المحلة الكبرى، ومعهم عشرات الألوف من عمال القطاع الخاص وبمشاركة من كافة الفئات الشعبية، بإضراب شامل وواسع مطالبين برفع الأجور وتحسين ظروف العمل، وتحولت المدينة إلى ساحة معركة حكيمة مع قوات الأمن المركزي، وسقط عشرات القتلى، وارتفعت شعارات سياسية وهتافات تدعو لإسقاط النظام، ورد النظام بتتبعيد المواجهة وعمليات القمع والاعتقال الواسعة. ولكن ذلك لم يقف حائلاً دون استمرار وانتشار سلسلة الاضرابات في كافة المناطق الصناعية خاصة في حلوان وكفر الدوار في مارس ١٩٧٦، وفي الإسكندرية، وامتدت إلى مصانع شركة النصر للسيارات والسفن الخفيف بحلوان، مصر. حلوان للنسيج، والشركة الشرقية للدخان والسجائر والترسانة البحرية بالإسكندرية وبور سعيد. وفي سبتمبر من نفس العام ١٩٧٦ قام عمال النقل العام بإضراب شامل أوقف كل وسائل النقل العام بالقاهرة تماماً لمدة يومين كاملين^(٤٢). وقد كان لهذا الإضراب دلالة سياسية هامة إذ أنه بعد جاء بعد ٢٤ ساعة فقط من انتخاب السادات رئيساً للدولة بالنسبة الهزلية المعروفة ٩٩,٩٩٪.

وامتدت الصدامات التي اتسمت بالعنف من جانب السلطة، وواجهتها الجماهير المعنف المضاد، إلى مدينة المنزلة بمحافظة الدقهلية. ففي يناير ١٩٧٦ اقتحمت الجماهير مركز الشرطة ومقر الاتحاد الاشتراكي، وحدثت مجزرة بالفعل نتيجة الصدام المسلح مع صائدي الأسماك بعد احتكار شركة أجنبية للصيد في بحيرة المنزلة، وتفجرت صدامات مسلحة أيضاً في بعض المناطق الريفية رداً على استرداد كبار الملاك لأراضي كان يحوزها بعض صغار الملاك وفقراء الريف بالقوة. وبلغ التدمير ذروته في معارك يومية خاضتها الجماهير في الأحياء الشعبية بالقاهرة ضد النظام ومؤسساته القمعية في أحياء السيدة زينب والدرب الأحمر وشبرا الخيمة وباب الشعرية... انتقاماً من الممارسات الإرهابية التي كان يقوم بها النظام. إذ هاجمت الجماهير أقسام البوليس واحتلت بعضها واستولت على السلاح^(٤٣).

وفي مواجهة الاتجاه المتصاعد لتحدي النظام ومجاهته من قبل القوى الشعبية والوطنية، سعى النظام إلى استخدام آلياته لتحويل الصراع الاجتماعي المعتمد وعمره مجراه. إذ تحول إلى الدين والقوى الدينية، فضلاً عن أنه، أي النظام، قد أصبح في الوقت ذاته أكثر شراسة وعنفاً في مواجهة الحركات الاجتماعية للعمال والطلبة، ففي يوليو من عام ١٩٧٥ سمح النظام للأحوان المسلمين بإعادة إصدار مجلتهم «الدعوة»، وسمح لهم بشكل غير رسمي بعودة جمعيتهم وتنظيمهم بعد أن كان محظوراً عليهم حتى مجرد

الانخراط في ممارسة أية أنشطة سياسية. وفي مايو من عام ١٩٧٦ حاولت الحكومة من خلال المؤسسة الدينية الرسمية، الأزهر، أن تدفع إلى السطح بتشريعات تنادى بتطبيق الحدود الإسلامية، وخاصة التشريع الذي يقضى بتطبيق عقوبة الإعدام على المرتد عن الإسلام وعلى الملحدين. وكان يعث هذا التشريع يعنى بالدرجة الأولى قمع الشيوعيين واليسار بصفة عامة والذين اعتبرهم النظام مسئولين عن إثارة العمال والطلبة، وذلك بدعوى الكمر والاحاد.

ولكى يمارس نظام الحكم لعبته المعهودة في التضليل وتزييف الوعي وتحويل الانتباه، قام بعملية تهيئة واسعة لتأييد دعواه في تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ قام بالنشر والدعاية في كل الصحف وأجهزة الاعلام للنتائج التي أسفرت عنها التعداد العام للسكان في عام ١٩٦٧، وتعى بهم المسيحيين أساساً، تبلغ حوالى مليونين وثلاث المليون، وهم يمثلون أقلية لا تتجاوز ٦,٣١٪ من مجموع سكان مصر، وبالطبع لم كن هناك أية مناسبة لنشر احصاء من هذا النوع، ولكن أجهزة الاعلام المصرية راحت تشيع الرقم المثير بكثافة وبشكل لافت للانتباه. ثم تقدم الأزهر فجأة، أيضاً، بمشروع قانون الحدود إلى مجلس الشعب لإقراره والذي يقضى بقطع يد السارق ورجم الزانى والزانية وإعدام المرتد عن الإسلام^(٤٤).

وكان هدف النظام من وراء أعداد المسيحيين ونسبتهم إلى مجموع السكان هو بيان تفاهة أى اعتراض يأتي من جانب الكنيسة القبطية لمعارضة تطبيق الشريعة الإسلامية. وبحيث تبدو الكنيسة حال معارضتها وكأنها تحول بين أغلبية السكان وبين تبنيهم لنسق قانونى يتطابق وقيمهم وعقيدتهم الدينية، وذلك من أجل المصالح الضيقة للأقلية المسيحية. كما أن الكنيسة ستبدو عاجزة في نفس الوقت من القيام بتعبئة وحشد قطاعات واسعة من السكان حول الاحتجاج دفاعاً عن الحفاظ على الشكل العلماني للدولة. إن تحرك الكنيسة عندئذ سيتم النظر إليه على أنه فعل ديني خالص، وسوف يؤدي إلى تأجيج وزيادة حدة المشاعر الإسلامية للأغلبية وهو الأمر الذي كان ينشده النظام الحاكم ويتطلع إليه^(٤٥).

إن تلوح النظام بتطبيق التشريع الإسلامى، إنما كان مَحْضُ خدعة لحا إليها لتقوية المشاعر الدينية وتكثيفها وتأجيحها، حتى يمكنه المناورة بها لدحر وقهر التحالف الوطنى والشعبى في اللحظة التي يقوم فيها هذا التحالف بمجابهة النظام ومقاومته.

وكانت قيادة الأقباط بموقف دفاع، وتحركت كرد فعل وفي الاتجاه الذى كان متاحاً لها وممكناً أمامها فى ظل هذه الظروف. فلقد ترأس البابا شنودة مؤتمرأ دينياً مسيحياً عقد فى مدينة الإسكندرية فى يناير من عام ١٩٧٧، لبحث المسائل القبطية، مثل حرية

العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وتطبيق الشرع الإسلامى وحماية الأسرة والزواج المسيحى، والمساواة وتكافؤ الفرص، وتمثيل المسيحيين فى الهيئات النيابية، كما ناقش المؤتمر مسألة الاتجاهات الإسلامية المتطرفة فى مواقفها من المسيحيين. وطالب البيان الذى صدر عن المؤتمر بضرورة التمثيل السياسى للأقباط بما يتناسب وحجمهم الفعلى والحقيقى فى مجموع السكان، وطالب بإتاحة الفرص المتكافئة أمام الأقباط لكافة المناصب فى مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة، وبالإضافة لذلك طالب المؤتمر بوضع نهاية للمحاولات الرامية لتطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين فى مصر، وإلغاء القوانين العثمانية المقيدة لبناء الكنائس.

ودعن لجنة الرهينة فى المؤتمر المذكور كل الاقباط المصريين للصوم لمدة ثلاثة أيام، والصلاة حتى تتم الاستجابة لمطالب المؤتمر. وكان هذا الأسلوب يتسم بالدكاء من قبل قيادة الأقباط التى دعت إلى المقاومة السلمية ضد جهود الحكومة الرامية إلى تكميم القيادة القبطية وتجميعها. وفى نفس الوقت شكل المهاجرون الأقباط فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا وأوروبا، شكلوا مؤتمرات لمناقشة الإجراءات التى تسعى الحكومة المصرية لاتخاذها، وقادوا حملات احتجاج فى الصحف العربية ضد الحكومة المصرية، وأرسلوا العديد من الرقبات إلى الرئيس السادات وإلى المؤسسات المنبذة والهامة فى مصر وفى مواجهة هذه العاصفة من الاحتجاجات الراسعة، أوقفت الحكومة وبهدوء الاقتراحات الرامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (*).

وفى غضون ذلك، تصاعدت الاضطرابات وموجات الاضرابات التى بدأت على أمتداد عامى ١٩٧٥، ١٩٧٦، حتى بلغت ذروتها فى الانتفاضة العفوية للجماهير فى ١٨ و ١٩ يناير من عام ١٩٧٧ ضد الرئيس السادات وحكومته وحلفائه فى الداخل والخارج، وهى الانتفاضة التى شملت جميع أنحاء مصر من الإسكندرية شمالاً حتى أسوان جنوباً. فتحت تأثير الصعوط التى كانت تمارسها المؤسسات النقدية الدولية مثل صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، وهيئة المعونة الأمريكية لأقرار تحول النظام الاقتصادى المصرى لنظام السوق الرأسمالى، وذلك كشرط ضرورى لتقديم المزيد من المساعدات والقروض، فإن الحكومة لجأت إلى تشغيل آليات السوق فاستباححت مصالح الجماهير الأساسية، إذ قررت رفع الدعم عن السلع الغذائية الأساسية وعن خدمات التعليم والصحة والمرافلات... ورفعت أسعارها بما يصل إلى ٢٠٠٪ من أسعارها الأصلية وذلك لمراجعة عجز الميزانية^(٤٩). وكانت الاستجابة الشعبية لهذه الإجراءات ساحقة، إذا عممت التظاهرات وأعمال العنف كل أنحاء مصر لمدة يومين، وترجمت الجماهير الثائرة غضبها الاجتماعى بتحطيم المباني التى ضمت أجهزة الدولة، والمباني التى ضمت المشروعات الرأسمالية الكبيرة ومحال الترف والسلع الاستهلاكية والملاهى

والتواؤى اللبلية وهاجمت أقسام الشرطة وعُجزت قوات الشرطة والأمن المركزى عن مواجهة الموقف . ولم تخمد الانتفاضة إلا بعد نزول الجيش إلى الشوارع ، وإعلان الأحكام العرفية وحظر التجول ، وبعد سقوط أكثر من مئتي قتيل وألف جريح ، واعتقال أكثر من عشرة آلاف مواطن ، تراجعَت الحكومة من الإجراءات والتدابير التى كانت مقترحة حول الغاء الدعم ورفع أسعار السلع والخدمات (٤٧) . إن الكاتب كطرف شارك فى هذه الأحداث يذكر هنا بالشعارات التى رفعتها ذات دلالة فى الكشف عن مدى عمق الوعى الاجتماعى والسياسى للجماهير ، وعن إدراكها لأعدائها الحقيقيين برعم عموية وتلقائية وعيها وحركتها ومن هذه الشعارات :

- مشش كفاية لبسنا الخيش... جايين ياخدوا رغيف العيش .

- هو بلبس آخر موضة (السادات)... واحنا بنسكن عشرة فى أوضة .

- أحنا الطلبة مع العمال... ضد حكومة الاستغلال .

- الصهيونى فوق ترابى... والمباحث على بابى .

- يا أمريكالى فندوسك... بكرة الشعب العربى يدوسك .

ولقد ألقى السادات بتهمة إثارة انتفاضة يناير ١٩٧٧ على عاتق اليسار والناصرين . ولجأ كعادته إلى الدهس لدحض خصومه ووصمهم بالكفر واعتبر الاتحاد هو الوجه الآخر لليسار بقول السادات فى خطابه تعليقا على أحداث يناير من عام ١٩٧٧ (٤٨) : "... لا يمكن أن أسمح لأية فئة أن تفرض على هذا الشعب المؤمن ما لا يرضاه ، أو أن يروج فى هذا الشعب المؤمن الذى يكون الإيمان فيه جزءا من دماثة ، جزءا من تكوينه ، لن أسمح بأن يفرض على هذا الشعب الاتحاد . وعلى ذلك فقد سمعتونى فى الماضى أتحدث إليكم وشجبت هذه الأعمال وقلت أن من لا إيمان له لا أمان له... لن يوضع فى منصب أو فى مكان يؤثر على تكوين الرأى العام أو تكوينى أفكار الشعب ملحد أبدا . . . أننا شعب الإيمان جزء من كياننا وتكويننا ولا يمكن أن تسمح أبدا لأية قوة مهما كانت أن تزلزل هذا الإيمان أو تتطرق إليه بطرق ملتوية لمحاولة تضليل أجيالنا المقبلة عن هذا الإيمان كما حدث فى بلاد أخرى . لن يلى هذا المصعب ملحد... (*) . ونبقى الإشارة إلى أن هذا الخطاب هو الذى أعلن فيه السادات للمرة الأولى عن استعدادة لزيارة إسرائيل ، وكانت أول برفقة تأييد تصل إلى السادات كانت من شيخ الأزهر عبد الحليم محمود وكان وقتها فى زيارة للولايات المتحدة الأمريكية (٤٩) .

وشرع النظام عددا من القوانين والإجراءات القمعية الصارمة والمفيدة للحريات فهى فبراير من عام ١٩٧٧ صدر قانون سمي بقانون حماية الوحدة الوطنية والسلام

الاجتماعي، وفي يوليو من نفس العام صدر القانون رقم ٤ لعام ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية قصد به وضع ضوابط جديدة للممارسة الحزبية وتضييق فرص ظهور أحزاب جديدة مستقبلاً (٥٠).

وفي يوليو من عام ١٩٧٧، وبإيعاز من النظام عُقد مؤتمر الهيئات والجماعات الإسلامية تحت رعاية شيخ الأزهر، عبد الحليم محمود، اشتركت كل الهيئات والجمعيات الإسلامية في مصر كما ورد في البيان الختامي للمؤتمر والذي أوصى ببطلاق كل تشريع أو حكم يكون مخالفاً لما جاء به الإسلام. وأعلن المؤتمر أن تحقق تمام وكمال الإيمان إنما يكون بالاحتكام إلى شريعة الله، وطالب بالتطبيق العفوي للشريعة وذهب البيان إلى تقرير أنه ليس من حق أحد أن يُبدي رأياً فيها ولا مشورة ولا تدرج ولا تهمل. وأعتبر البيان أن التسريف في تطبيق الشريعة الإسلامية فيه معصية لله ورسوله. كما طالب المؤتمر رئيس الجمهورية بأصدار أوامر بتطهير وسائل الإعلام وأجهزة الدولة من المُلحدين وبضرورة تربية النشء في جميع مراحل التعليم تربية دينية (٥١).

ومع ذلك كانت أنتفاضة واحداث يناير ١٩٧٧ مؤشراً هاماً للغاية بالنسبة للنظام الحاكم إذ أنها كشفت عن أن سعيه للتحويل وإعادة بناء علاقات القربة في المجتمع المصري لا يمكن أن يمر دون مقاومة وتحرك حقيقي وصخم من جانب الجماهير الشعبية. فالإجراءات التي فرضتها الحكومة في يناير ١٩٧٧ كانت في الواقع تسعى إلى خفض المستويات المعيشية لقطاع كبير من عمال الصناعة وأصحاب الدخول المحدودة والثابتة من موظفي الحكومة والقطاع العام والذين أصبحوا يعانون بشكل مطرد من تدهور قيمة دخولهم وصعف قواهم الشرائية بسبب استمرار ارتفاع معدلات التضخم.

وكان أحد مظاهر انتفاضة واحداث يناير ١٩٧٧ وأكثرها طرافة هو اشتراك الجماعات الأصولية الإسلامية في الأحداث إلى جانب المعارضة الشعبية والوطنية. وقد ركزت الجماعات الأصولية الإسلامية عندها في النوادي والملاهي الليلية التي يتردد عليها أثرياء المصريين والعرب على امتداد شارع الهرم، إلا أن مشاركة الأصوليين الإسلاميين في أحداث يناير ١٩٧٧ برغم ذلك عكس مؤشراً هاماً على الصراع الذي بدأ يأخذ مكاناً داخل التحالف الحاكم والسيطر (٥٢).

ثالثاً . اتفاقيات كامب ديفيد وتفجر الصراع بين عناصر التحالف الحاكم.

تشكل التحالف الحاكم الجديد منذ مطلع السبعينيات، وكما ذكرنا قبلاً، من شرائح طبقية عديدة، وتهمس على البرجوازية البيروقراطية والتي كانت تستمد قوتها وسلطانها

وهيمنتها جزئياً من ملكية الدولة للقطاع العام، ولكن بشكل أكثر أهمية كان احتكارها لسلطة الدولة هو المصدر الأساسي لقررتها، وكانت هذه الشريعة الحاكمة تمارس كل وظائف الملكية الاقتصادية، بمعنى أنها تحدد نوعية المنتجات وكيفية تنفيذ خطط الإنتاج ولصالح من في المجتمع؟ ولكي تدعم هذه النخبة وضعها المتميز على قمة النظام وتضمن استمرار ودوام مصادر قوتها الاقتصادية، كان من الضروري بالنسبة لها استمرار تحكمها في سلطة الدولة، الأمر الذي أتاح لها استمرار وممارسة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج الرئيسية بشكل منفرد ودون ضوابط أو رقابة شعبية. وبمقتضى هذه السيطرة السياسية والاقتصادية للبرجوازية البيروقراطية فإنها تشكلت من الاستيلاء على عوائد كبيرة من الثروة الاجتماعية عبر وسائل مشروعة وغير مشروعة في شكل رواتب وحوافز وبدلات وعمولات ورشاوى وفساد إداري في جهاز الدولة (٥٣).

وكان الجناح اليميني داخل البرجوازية البيروقراطية يعمل على توسيع السوق الخاص، ولكن في نفس الوقت كان يريد المحافظة على استمرار تحكمه وسيطرته على القطاع العام. وكما تم الإشارة قبلاً، فإن توجه الجناح اليميني في السلطة كان يحتم عليه منذ صعوده إلى قمة السلطة، صياغة تحالف جديد للحكم. فالبرجوازية القديمة، والشرائع التقليدية من التجار وأغنياء الفلاحين دخلوا تحتل السلطة الجديد، ومعهم شريعة برغت حلال السبعينيات ونشطت بعد ذلك كأكوى حليف للشريعة البيروقراطية، وأعني هنا الشريعة التي اعتمدت بشكل أساسي على عمليات التداول الدولي السريع للسلع من خلال عمليات التصدير والاستيراد. وهذه الشريعة ضمت بين عناصرها فئات المغامرين واللمصين وتجار العملة وسوق السوداء والأغذية الفاسدة وتجار المخدرات والخارجيين على القانون وغيرهم من العناصر التي جمعت بين عوالم الجريمة والمال والسياسة (٥٤).

وعلى الرغم من التغييرات التي حدثت في بنية الطبقة الحاكمة من الستينيات إلى السبعينيات، فإن طابع الدولة ظل بشكل أساسي كما هو. أعني دولة بيروقراطية سلطوية وشمولية، تتميز بالدور الأساسي الواضح والقوي لجهاز الدولة في كل جوانب المجتمع. فهي تتدخل بشكل واسع في المجال الاقتصادي ولكن لصالح فئات معينة، وهي مسيطرة سياسياً وتعتمد الأساليب البيروقراطية في إدارة وصبط المجتمع، وهي دولة قمعية تعتمد على أساليب فعالة في القمع والقهر بمسئرياته وأشكاله المتعددة، وهي تميل إلى الظهور على أنها دولة ذات توجه تقني Technically، تستخدم وتطبق العلم لحل مشكلات الاقتصاد والمجتمع. ومن ثم كان الاعتماد المفرط للدولة على مجموعات الخبراء التي تمنحها، أي تمنح الدولة، واجهة ومظهراً كاذباً من الاحترام لأنظمة هي في الواقع

عاجزة ومتخللة وهكذا نجد أن المجتمع المصري قد حكمته ثنائية غربية، بل وشاذة أيضاً نجدها في الجمع بين الليبرالية الاقتصادية وشمولية سياسية^(٥٥).

وبما كانت كل هذه السمات للدولة البيروقراطية والسلطوية والشمولية، تجد مسوعاً لها في ظل الدولة الناصرية باعتبارها كانت ضرورية من أجل مشروعات التنمية والاستقلال ومواجهة التفاوت من خلال الشمولية القوية لنظام الناصري، فإنها أصبحت غير ضرورية في ظل نظام السادات الذي أعتمد الليبرالية واقتصاديات المشروع الخاص، إن استمرار هيمنة شريعة البرجوازية البيروقراطية على الطبقة الحاكمة في العهدين، فالخب البيروقراطية حكمت بمفردها في الستينيات وبجناحيها اليميني واليساري، أما في السبعينيات فقد تم إقصاء الجناح اليساري من السلطة، وتحالف البعثيون مع أعداء وخصوم الناصرية، واستمر في احتكاره لسلطة الدولة^(٥٦).

وعلى الصعيد الأيدولوجي، صاع النظام الحاكم أيدولوجية مهيمنة تنطوي على الحدود الدنيا المشتركة للشرائح الطبقية المتحالفة داخل تكتل السلطة الجديدة، الأمر الذي أوجد نوعاً من الخلط والاضطراب الإيدولوجي.

فالأيدولوجية التي هيمنت كانت تجمع عناصر من مزعة الحضيمة التكنولوجية التي تعبر عن مصالح التكنوقراط، وعناصر من الليبرالية التي تم استعارتها من إيدولوجية البرجوازية القديمة العائدة والتي عبرت عن نفسها سياسياً بعودة الوفد. ثم عناصر ثالثة إسلامية تعبر عن مصالح لتجار التقليديين والمحافظين وأغنياء العلاحين والتي عبرت عن نفسها سياسياً بعودة الإخوان المسلمين^(٥٧).

وعلى صعيد الممارسة، اتجه النظام إلى رفع شعار دولة العلم والإيمان والانفتاح على الغرب الرأسمالي في الوقت الذي أخذ فيه يلوح بتطبيق الشريعة الإسلامية، وبعث ويشيع القيم التقليدية والمتخلفة والمحافظية في بنية المجتمع وجهاز الدولة، ويقوم بدعم الجماعات الأصولية الإسلامية، وفي تقديري أن ذلك الموقف إنما كان ينطوي بالقطع على مفارقات ساخرة إذ يجمع بين ثنائيات شاذة ومتباينة في آن واحد.

واتجه النظام الحاكم إلى محاولة تكوين شكل ديمقراطي لحكمه. ففي مارس ١٩٧٦ تم تقسيم الاتحاد الاشتراكي إلى ثلاثة منابر، وفي نوفمبر من نفس العام وبعملية فيضرية، خرج، في البداية، من رحم الاتحاد الاشتراكي ثلاثة أحزاب هي حزب مصر العربي الاشتراكي والوطني الديمقراطي في أغسطس ١٩٧٨، ثم حزب الأحرار الاشتراكيين وحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي. وفي ديسمبر ١٩٧٨، قام السادات بتعميد حزب آخر هو أصل وجودها أولاً وذلك بتغييره في المادة الخامسة من دستور ١٩٧١، لينص في التعديل على قيام النظام السياسي على أساس تعدد الأحزاب السياسية وفي

نفس الوقت أصدر السادات حرك حرمان بعض القوى السياسية من حقهم في تكوين تنظيماتهم المستقلة، وهي تلك القوى التي كانت قائمة قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، الوفد، والقوى التي تعارض انقلاب مايو ١٩٧١، وهم الناصريون، والقوى التي تعارض ونجده الأديان السماوية وهم الشيوعيون، والقوى التي تدعو إلى الحكم الديني ويقصد بهم الإخوان المسلمين ووضع النظام العديد من القيود القانونية لتحجيم هذه التيارات، بل لجأ إلى أساليب المطاردة والقمع البوليسي في مواجهة بزوغ نجم جديد هو التنظيمات الإسلامية المسلحة^(٥٧).

لم يكن نظام حكم السادات يسمح ببزوغ نظام إسلامي حقيقي، ولا نظام ليبرالي صحيح ذلك لأن تحقق أي من هذين الاحتمارين كان يعني بالضرورة إزاحة البيروقراطية البرجوازية من الحكم وكطبة مهيمه وميطرة على المجتمع. فالدولة الإسلامية، وكما صررتها أطروحات الأصوليين الإسلاميين^(*)، كانت تعني تركيز السلطة في أيدي الإخوان المسلمين أو ممثليهم من الفقهاء ورجال الدين. وحدث هذا الأمر كان يعني تخلي النخبة البيروقراطية عن وظيفتها كطبة مهيمه سياسياً داخل الطبقة الحاكمة. وعلى الجانب الآخر، فإن الأخذ بالليبرالية والديمقراطية سيكون من شأنه منح السلطة للبرجوازية القديمة العائدة «الوفد» والذي طرح نفسه كبديل للحزب الحاكم في المستقبل. إن تحقق أي من هذين الاحتمارين لم يكن يعني فقط انحسار النخب البيروقراطية إلى مرتبة دنيا بالنسبة للشرائح الأخرى داخل الطبقة الحاكمة، وإنما كان يعني أيضاً التخلص منها واضمحلالها على المستوى الاقتصادي. ذلك أن احتكارها لسلطة الدولة كان يضمن لها ممارسة ملكيتها الاقتصادية للقطاع العام. وهذا يفسر لنا أهمية استمرار القطاع العام في الاقتصاد المصري حتى اللحظة رغم محاولات إضعافه والإحهار عليه وتصفيته من قبل الفئات الأخرى من الطبقة الحاكمة^(٥٨).

ويفسر لنا الاضطراب والخلط الإيديولوجي الذي أشرنا إليه، وبدرجة كبيرة، لماذا لم يسمح النظام الحاكم سواء للبرجوازية القديمة العائدة، أو للجنح الإسلامي، لكي يكون لهما منابرهما الخاصة السياسية والمستقلة.

فالإخوان المسلمون، استمر تواجدهم على المسرح السياسي كمنظمة سياسية غير شرعية ودون مد قانوني^(*). والبرجوازية القديمة العائدة عندما حاولت تأسيس حزبها اعتماداً على تاريخ الوفد وجهاده قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، إلا أنها وبعد مرور شهرين فقط من تأسيس حزب الوفد الجديد في مارس ١٩٧٨، فإن الحزب جمد نشاطه في يونيو من نفس العام، احتجاجاً على نتائج الاستفتاء الذي تضمن الموافقة على عدد من الإجراءات المقيدة للحريات السياسية والتي كان من شأن تطبيقها حرمان ثلاثة من قادة الحزب من حقوقهم السياسية، إن الوفد حاول من وجهة نظر النظام تخطي الدور المؤكول

إليه كشرىك فى السلطة من خلال قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى فُرضَ لذلك العزل السياسى على قيادة الوفد^(٥٩).

لقد كان الخطر الذى يتهدد النخب البيروقراطية الحاكمة هو فقدانها لقواعدها الاجتماعية القديمة، الناصريين ومن ثم أصبحت بفضل سياساتها وتوجهاتها عاجزة عن تعبئة وتحريك أية قواعدا اجتماعية واسعة أخرى مؤيدة لها. بينما كان كل من الإخوان المسلمين والوفديين الجدد لديهم قواعدا اجتماعية حقيقية وواقعية، ولذلك لم يكن أمام النخب البيروقراطية الحاكمة من بديل سوى الاعتماد على سلطة الدولة والقمع لكى تحافظ على وضعيتها كشريحة مهيمنة داخل الطبقة الحاكمة. ومع تصاعد احتجاجات قوى المعارضة الشعبية والوطنية منذ ١٩٧٥ حتى أحداث يناير ١٩٧٧، أخذت التناقضات داخل جبهة السلطة تتفاقم وتزداد حدتها. ولقد كانت أحداث يناير ١٩٧٧، مؤشراً لبداية مرحلة جديدة مختلفة نوعياً عن الصراع داخل الطبقة الحاكمة^(٦٠).

إن قيمة أحداث يناير ١٩٧٧ بالنسبة لكل من الوفديين والإخوان المسلمين، فى أنها كشفت لها مدى ضعف ووهن النظام الحاكم ومدى اغتراب توجهاته وسياساته بالنسبة لقطاعات واسعة من السكان. كما كانت أحداث يناير ١٩٧٧ أيضاً، مؤشراً على محاطر التحالف العريب مع الفئة الحاكمة والمهيمنة داخل السلطة، ولقد كانت الفرصة مواتية وقتها بالنسبة لأية فئة تحاول الاستيلاء على سلطة الدولة.

وكانت هناك محاولات من قبل الإسلاميين والوفديين من خلال المناورة داخل جبهة السلطة نفسها لفرض هيمنتهم على التحالف الحاكم. فالإسلاميون أرادوا التسلل إلى نظام الحكم بتوطيد تحالفهم مع السلطة السياسية ومحاولة الانقلاب على احكم من داخله. وفى هذا الإطار أكد الاخوان المسلمون مبايعتهم للسادات وأعلنوا هذه المبايعة على صحفحات الجرائد وفى حملات مكثفة إلى أن حدثت محاولات للاستيلاء على سلطة الحكم باستخدام القوة من خلال حادثة مكثفة إلى أن حدثت محاولات للاستيلاء على سلطة الحكم باستخدام القوة من خلال حادثة الكلية الفنية العسكرية فى عام ١٩٧٤^(*). ولكن يبدو أن الانقلاب قد وقع قبل أوانه، ولذلك سارع الإخوان بإبعاد أنفسهم ونمى ارتباطهم بالجماعة رغم اعتراف قادة الجماعة بالاتصال بهم، وأعلن الاخوان تأييدهم للسادات من خلال البيانات التى صدرت وقتها عن قادة الإخوان والنسب امتلأت بها الصحف المصرية^(٦١).

أما البرجوازية القديمة العائدة، الوفد، فقد كانت تأمل فى أنه من خلال توسيع القطع الخاص وتأسيس نظام ديمقراطى، أنهما يمكنهما الاستيلاء على سلطة الدولة من خلال البرلمان وبالوسائل السلمية. إلا أن التجربة الديمقراطية كانت محكومة ومنضبطة

من قبل نظام الحاكم، بحيث أنه لم يكن لها من الديمقراطية إلا الاسم فقط والشكل، في حين أنها كانت خالية من أي مضمون ديمقراطي حقيقي.

إن العجز عن المناورة داخل جبهة السلطة، سواء بالنسبة للبورجوازية القديمة، الإخوان المسلمين، كان كفيلاً بدفعهم إلى محاولة حل هذا المأزق وتجاوزه بالاتجاه مباشرة إلى أنصارهم وجماهيرهم المختلفة في أعقاب أحداث يناير ١٩٧٧. ولتحقيق ذلك كان على كل من الفريقين أن يضمن أيديولوجيته عناصر من أيديولوجيا الاحتجاج والمعارضة التي كانت تمتد لتشمل قطاعات عديدة في المجتمع المصري. فالوفديون الجدد، ومن خلال تجربتهم الحزبية قصيرة الأمد، اتجهوا إلى العناصر ذات التوجه العلماني في المجتمع وإلى الأقباط، وذلك من خلال دعوة الوفد إلى العودة للسياسات التقليدية للوحدة الوطنية^(٦٢). أما الإخوان المسلمون فقد اتبعوا استراتيجية مزدوجة تعتمد في جانب منها سياسة تخويف النظام من خلال تأييد الإخوان ودفاعهم عن الأساليب الإرهابية التي تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة، وذلك على صفحات مجلاتهم، الدعوة والاعتصام، وعلى الجانب الآخر تبني الإخوان مطالب المعارضة الوطنية الشعبية في أيديولوجيتهم على صفحات مجلاتهم، حيث هاجموا كل سياسات النظام الحاكم بدءاً من سياسة الانفتاح الاقتصادي وصولاً إلى اتفاقيات كامب ديفيد^(٦٣).

وحاولت الشريعة البيروقراطية تعزيز ودعم وضعها المهيمن والمسيطر من خلال محاولاتها لمواجهة المشكلات الاقتصادية التي أدت إلى أحداث يناير ١٩٧٧، وقدرت الفئات الحاكمة ومعها الفئات الطفيلية الجديدة أن الأزمة الاقتصادية ترجع إلى غياب رأس المال الأجنبي حتى بعد تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادي، وذلك بسبب استمرار حالة عدم الاستقرار السياسي فضمان تدافع الاستثمارات الأجنبية يحتاج إلى توفير الأمن السياسي. وبعد رحلة السادات إلى القدس وفي محاولة منه لتفطية أبعاد مشروع السلام مع إسرائيل. لجأ النظام إلى السياسات التي أضحت معروفة ومعتادة لدى الأصوليين الإسلاميين. فالأزمة والصراع الداخلي بين نظام الحكم والجماعات الأصولية الإسلامية، كان من شأنها أن تخلق كل الظروف المواتية التي تؤدي إلى تفاقم الخصومة والعداوة الدينية بين المسلمين والأقباط من أهل مصر^(٦٤).

إن الجماعات الأصولية الإسلامية، وبعد حضورهم الهامشي في أحداث يناير ١٩٧٧، سعوا إلى القيام بتحديات جزئية للنظام من خلال اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبي في مارس ١٩٧٧ على يد جماعة المسلمين المعروفة بتنظيم التكفير والهجرة^(٦٥) كما وقعت سلسلة من الانفجارات في المسارح والأماكن العامة. وأعلنت الحكومة أن حادث القتل قامت به مجموعة من المتعصبين الدين لا يلتزمون بالروح الحقيقية للإسلام^(٦٦). وحاول النظام أن يكون أكثر إسلاماً من الجماعات

الأصولية الإسلامية ذاتها وذلك بمحاولته لبعث قانون الردة مرة أخرى في أغسطس ١٩٧٧. واحتج البابا شنودة مرة ثانية على إعلان الحكومة عزمها على تطبيق القانون، وأعلن صوماً عاماً لمدة خمسة أيام. كما مارس أقباط المهجر ضغوطاً قوية، ومن ثم أجبرت الحكومة على التراجع عن تطبيق الشريعة الإسلامية، خاصة بعد انشقاق المعارضة داخل تكتل السلطة ذاته، إذ أن أفراداً كثيرين من البرجوازية القديمة الداخلة في التحالف الحاكم تحدت هويتهم السياسية عبر السياسات العلمانية قبل عام ١٩٥٢، وهؤلاء قاوموا بشدة حظر تطبيق الشريعة (٩٧).

أما الإخوان المسلمون، فلم تشغلهم تلك النغمة العالية والحادة لتطبيق الشريعة الإسلامية التي يقوم بها النظام، ولجأت بعض فصائلهم إلى المواجهة العنيفة وتصعيد الهجمات على الأهداف القبطية في صعيد مصر خلال مارس ١٩٧٨ - وواجه النظام التوتر المستمر والمتصاعد بين المسلمين والأقباط. وأراد النظام أن يحرز نصراً سياسياً بتوقيع معاهدة السلام مع إسرائيل والتي سمحت للنظام باستعادة سيئاء، وفي أعقاب كامب ديفيد اندفقت المساعدات الأمريكية على مصر بقصد تخفيف حدة الأزمة الاقتصادية (٩٨).

وبعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد في سبتمبر ١٩٧٨، والمعاهدة المصرية الإسرائيلية في مارس ١٩٧٩، تقدم السادات بمجموعة من القوانين الجديدة لكبت الحريات وقام بحل مجلس الشعب في أبريل ١٩٧٩ حتى يمكنه التخلص من المعارضة تماماً، وأجرى انتخابات برلمانية جديدة تميزت بدرجة كبيرة من التزوير والضغط الإدارية واستخدام وسائل العنف المادي المختلفة ضد فصائل المعارضة المصرية على اختلاف هويتها (٩٩). وتسببت اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة السلام التي جاءت في أعقابها عزل مصر عن العالم العربي، كما أدت إلى تناقص مستمر في المساعدات العربية، وحلت الحكومة الأمريكية محلها، ولكنها لم تحقق قدراً كبيراً من الاستثمارات الأجنبية. وازداد الرضع الاقتصادي سوءاً، والأمر الأكثر أهمية هنا هو أن المقاطعة العربية لمصر، كان من شأنها أن تؤثر تأثيراً عميقاً على المصالح الاقتصادية لشرائح كبار التجار الذين ارتبطوا بروابط قوية مع الدول العربية البترولية، وخاصة العربية السعودية (١٠٠).

وانتهت إلى غير رجعة فترة الوفاق والتحالف بين نظام الحكم وجماعة الإخوان المسلمين وأصبح السادات أكثر انتقاداً للإخوان المسلمين لأنهم لم يؤمروا النظام بدرجة كافية ضد الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة، فضلاً عن موقفهم الرافض والمتشدد من اتفاقيات السلام المصرية الإسرائيلية (١٠١). أما الإخوان المسلمون، فعلى الرغم من أنهم كانوا حلفاء مفيدين للنظام، إلا أنهم ساندوه فقط طالما كان يحقق لهم مطالبهم ويخدم أهدافهم ولا يعرض أهدول وجيتهم للخطر والتهديد، ولكن عندما تعارض ما يطرحه النظام

مع ما يؤيده الإخوان، لم يجد الإخوان مفعراً من معارضة النظام وإعلان تحديهم لسياساته (٧١) وفي مواجهة هذا التحدى الذى أعلنه الإخوان لسياسة النظام، اتخذ السادات عدداً من الإجراءات منها وقف إصدار مجلة الدعوة، والإعلان عن عدم شرعية الإخوان المسلمين وذلك بعد أن صعد الإخوان هجماتهم ضد سياسات النظام وأصبحوا أكثر عناداً وتصلباً فى معارضتهم له، فضلاً عما قامت به الجماعة الأصولية الإسلامية المسلحة من مهاجمة الأقباط وتدمير ممتلكاتهم وإحراق كنائسهم.

وتحرك نظام الحكم فى اتجاهين لمواجهة أزمته السياسية. الأول، تعديل دستور ١٩٧١ فى مايو ١٩٨٠ بما ينص على المزيد من الصلاحيات القمعية لأجهزته ومؤسساته، وعلى تعديل المادة الثانية من الدستور بحيث أصبحت الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، وذلك بغرض كسب القاعدة الاجتماعية للإخوان المسلمين. كما شرع النظام وبشكل مباشر وعنيف فى مواجهة وضرب الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة. وفى نفس الوقت تحرك النظام لمواجهة الكنيسة القبطية لواء أمة محاولات يقدم عليها البابا شنودة والأقباط لتعطيل التغيير المقترح فى شكل الدولة.

وبرغم جهود النظام القمعية لكافة فصائل المعارضة، فإن مواجهة هذه الفصائل لنظام الحكم كانت آخذة فى التصاعد. وبدأت قاعدة الحلف الطبقي والسياسى الحاكم تتقلص حتى اقتصر على بعض الشلل والمصابيات الطبقية التى جمعت بين عوالم الجريمة والمال والسياسة، والتى كانت تحيط بممارسة الرئاسة ومعها قادة المؤسسات الأمنية الداخلية والجيش، وقلة من قادة المؤسسات الإدارية، وذلك فى مقابل اتساع الحلف الطبقي السياسى المعارض للنظام ليضم كل القوى من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. وأدت محاولات توحيد قوى المعارضة للنظام إلى تشكيل تجمع عريض وواسع يضم الإخوان المسلمين، والبورجوازية القديمة العائدة، الوفد، والناصريين والماركسيين (٧٢).

وتحرك الإخوان المسلمون لإرهاب النظام، بينما كان الحاكم يحاول استخدام نفس الأسلوب لإرهاب معارضيه، وكانت نتيجة الصراع الداخلى بين الفئات المشكلة للتحالف الحاكم هو تفجر أحداث الزاوية الحمراء بالقاهرة، والتى تعد أسوأ تصادم وصراع دبنى وقع فى مصر منذ مائة عام تقريباً (*).

وضح للسادات أن الزمام بدأ يقلت من يديه، فمجمّل سياساته انتهت إلى أزمة مجتمعية شاملة حلفت المزيد من يؤر التوتر والانفجار فى المجتمع. ولم يجد النظام الحاكم أمامه من سبيل لتحييم المعارضة التى تصاعدت ضده سوى العنف المادى الذى جسّدته قرارات الثالث من سبتمبر ١٩٨١. فأطلق أجهزته الأمنية لاعتقال المصريين من كل

الطوائف والاتجاهات والحركات السياسية الدينية والعلمانية وقيادات المستوى المتوسط في الأحزاب السياسية المعارضة، ووضع حلف قضبان السجون شيوخاً وأساقفة، حزبيين وأئمة مساجد، قادة أحزاب علمانيين وآخرين مشردين يصب تبصيفهم، صحفيين وأساتذة جامعة ووزراء سابقين. وحظر أنشطة الجمعيات الخيرية القبطية والإسلامية. وأخلق جرائدهم وألقى التراخيص الممنوحة لهم^(٧٣). وأصاب هذه السياسة القمعية التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ المصري المعاصر، قطاعات واسعة وعريضة من المصريين على تباين اتجاهاتهم السياسية والفكرية واحتلاف مواقفهم التطبيقية. وكان أن رد الأصوليون الإسلاميون الإهانة بأشد منها، فكانت واقعة اغتيال السادات في السادس من أكتوبر ١٩٨١، بعد تظاهرات كبيرة وضخمة قامت بها الجماعات الأصولية خلال الفترة الواقعة بين حملة الاعتقالات واغتيال السادات، وكشفت إجراءات القمع التي دفع السادات حياته ثمناً لها، كشفت وبشكل درامي ومزلم، النهاية المحتومة لمحاولة بعث النزعات التقليدية باسم الإسلام.

رابعا : حصاد التحولات - الأزمة المجتمعية الشاملة.

انتهت مجمل السياسات التي انتهجها نظام الحكم في عهد الرئيس السادات لإقرار تحول النظام الاقتصادي المصري وتغيير استراتيجيته تطوره، إلى أزمة مجتمعية شملت مختلف جنبات المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ووصلت بالمجتمع إلى حالة غير مسبوقة من التفسخ الاجتماعي والتحلل الحضاري، وحلقت الكثير من بؤر التوتر والانفجار في المجتمع، وفتحت الطريق رحبا واسعا لتنامي الجماعات الأصولية المسلحة التي استخدمت العنف المبرر بدعاوى دينية.

فعلى المستوى الاقتصادي، نجد أنه كان من شأن تشغيل نموذج النمو التابع القائم على إعادة تدويل الاقتصاد المصري، وتشجيع وترسيخ أواخر التبعية للغرب الرأسمالي في نطاق واسع وضخم، حدوث حلل جسيم في الهياكل الإنتاجية للمجتمع لصالح القطاعات غير الإنتاجية والريفية. فالالاقتصاد المصري فضلاً عن أن نموه وتطوره قد أصبح مشروطاً بإرادة المراكز الرأسمالية الكبرى ومؤسساتها المالية والدولية، فإنه قد تحول للاعتماد في نموه وتطوره أيضاً على قطاعات السياحة وقناة السويس والبتروكولات المصريين العاملين بالخارج ورأس المال الأجنبي، لتصبح هي القطاعات الرائدة التي تشكل المجال الحيوي للنمو الاقتصادي وذلك في مقابل تخلف قطاعات الإنتاج الرئيسية في الزراعة والصناعة^(٧٤).

والسمة المميزة لنمو الاقتصاد هنا، هي أن قطاعاته الرئيسية تلك تعتبر أما قطاعات خارجية كالقروض وتحويلات المصريين، أو أنها تعتمد بدرجة كبيرة على عوامل خارجية كالبتروكولات والسياحة وقناة السويس، ويترتب على ذلك صعوبة تحكم الإرادة

الوطنية في مسار النمو الاقتصادي وأدواته. فالاقتصاد الوطنى يصبح متغيراً تابعاً للمتغيرات الخارجية وحساساً لها، وبحيث يتم فى النهاية تصفية دور الدولة إدارته وتسليم هذه الإدارة إلى الخارج، وتكبير قدرة السلطة الوطنية عن أن تكون صاحبة القرار فى عمليات التنمية والأداء الاقتصادى، ويصبح القرار بيد المراكز الرأسمالية الخارجية المانحة والمتحكمة، ويصل الأمر فى النهاية إلى حد التفريط فى استقلال الوطن.

وترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادى التابع، أيضاً عدد من النتائج الاقتصادية السلبية التى عمقت بدورها أحداث هذا النمط من خلل وتشوه فى بنية المجتمع. ونذكر من هذه النتائج زيادة الاعتماد على الخارج لاستيراد الغذاء، وحدوث تراكم هائل فى حجم الديون الخارجية المستحقة على مصر. وما واكب ذلك من ارتفاع واضح فى الأعباء التى يتحملها الاقتصاد المصرى للوفاء بهذه الديون (*).

وتكمن خطورة هاتين النتيجةين فى وضع إرادة الوطن ومقدراته فى يد الدائنين والمائعين، فضلاً عن أن يصبح عرق ملايين الكادحين فى الوطن مرهوناً لأجبال طويلة لسداد الديون الخارجية. كما حدثت أيضاً اختلالات كبيرة فى توزيع الدخل أدت إلى تركيز الثروة واتساع الفجوة بين مستويات الدخل وحدوث مزيد من التمايز الاقتصادى والاجتماعى واتساع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية^(٧٤)، وارتفعت معدلات التضخم والعلاء مع تراجع الدولة عن القيام بدورها فى المهيمنة على النشاط الاقتصادى وبالثبات فى مجال السيطرة والرقابة على الأسعار وحماية مصالح أصحاب الدخل المحدود والثابتة، وتركها المجال لقوى السوق والعرض والطلب لتتحكم فى تحديد أسعار السلع والخدمات مما أدى إلى مزيد من الإفقار الشعبى وتزايد معاناة قطاعات عريضة من الجماهير إلى حد حرمانها من احتياجاتها الأساسية^(٧٥).

وبعد صعود الفئات الطفيلية ودخولها الحلف الحاكم وتقلعها فى سراديب السلطة من النتائج الهامة التى أفرزتها سياسات الانفتاح الاقتصادى. وكان لهذه الفئات فضل ترسيخ النموذج والمثل الأعلى الانفتاحى فى المجتمع المصرى، وإهدار ونيل لقيم العمل المنتج، وشيوع قيم الشراء السريع بدون مجهود إنتاجى، وتعميم أنماط الاستهلاك البذخى والترفى على حساب إشباع الحاجات الأساسية. ولقد كان لتلك التحولات الحادثة فى النظام الاقتصادى انعكاساتها التدميرية والتخريبية على الصعيد الاجتماعى والثقافى نذكر منها ما يلى:

- مع كل انعكاسات سياسة الانفتاح من تضخم وغلاء وبطالة، وكل المضاعفات الناجمة عن تحمل الدولة من التزاماتها إزاء المجتمع، اتسعت الهوة بين الطبقات الاجتماعية، وكما ذكرت قبلاً، وغابت العدالة التوزيعية فى الثروات والدخول عن توزيع

فرص الحياة في التعليم والصحة والسكن... وانخفضت المستويات المعيشية، وتدهورت حتى بالنسبة للفئات الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى (٧٥).

- حدوث خلل عميق وجسيم في أنساق القيم الحاكمة والضابطة، وفي المفاهيم والأطر المرجعية للمصريين (٧٦)، فمع تراكم ثروات الطفيلين وإشاعة قيمهم وأنماط سلوكهم في كافة مجالات الحياة، فضلا عن تغلغلهم في السلطة السياسية والمؤسسات الإعلامية، شاعت قيم التحلل والفساد والانحراف والتسبب في المجتمع وجهاز الدولة. ولم يعد المجتمع يستهجن تحقيق الثروات عن طريق الفهلوة والشطارة وضربة الحظ، والثروات لم تعد تتكون من مصاعفة الإنتاج في الصناعة أو الزراعة أو إنتاج الخدمات إلا فيما ندر، وإنما أصبحت الثروات تتكون من العمولات والرشاوى والتدليس واستغلال النفوذ والمناصب الحكومية، ونهب أموال البنوك وتجارة المخدرات وتجارة العملة، وإدارة شبكات الدعارة، وتوريد الأغذية الفاسدة، وأعمال السمسرة والرساظة والمضاريبات، وبناء العمارات الكرتونية، وعن طريق شركات توظيف الأمتوال ونهب مدخرات المصريين، وتواطؤ رجال الحكومة والإعلام والأزهر في عمليات النهب طالما يحصلون على نصيبهم من خلال كشوف البركة، إلى غير ذلك. وهو كثير من الأنشطة المالية والتجارية المجرمة والمشبوهة. والإعلام الحكومي في كل هذا لم يكن ليستهجن أو ينتقد أو يكشف الأساس الذي نشأت عليه هذه الثروات، وإنما هو منشغل بإشاعة وترسيخ المودج والنمط الأعلى الانفتاحي: أكبر ثروة ممكنة، في سرعة عجيبة، في أقل وقت ممكن، ودون بذل مجهود كبير، وبأى طريق مشروع كان أم غير مشروع، ولذلك لم يكن غريباً أن تعلن الجماهير المطحونة والمغبية وغيها والضللة، إعجابها بنمط الحياة الذي يعيشه الطفيلون، وتطلعها إليه، وهو النمط الذي يروج له الإعلام والإعلان (*).

- هذه الرضعية ترتب عليها حدوث انفصام واضح بين الأجر والعمل المنتج، وانفصام بين حجم التضحية ومقدار الإثابة والجزاء، واختفت مؤشرات المكانة الاجتماعية ورموزها، واحتلت آليات الحراك الاجتماعي، إذ تراجعت قيمة التعليم والنجاح والتفوق العلمي لتعطى المكانة للتجارة والأعمال الحرة، أى تجارة وأى أعمال حرة، والتي أصبحت تمنح التفوق والصعود الاجتماعي وذلك بغض النظر عما حصله أصحابها من مستويات تعليمية أو حققوه من إنجاز في خدمة الوطن ورفعته، ومن ثم، أدركت قطاعات كبيرة من الأحيال الشابة والمتعلمة والمنحدرة من أصول طبقية متواضعة، أن ثمة مفارقات مدهلة بين قدراتهم الذاتية، وإنجازاتهم التعليمية والمهنية من جانب، وبين نصيبهم الحقيقي من الثروة والسلطة في مجتمعهم من جانب آخر. إنهم فعلوا كل ما طلبه اجتماع منهم، ومع ذلك فهم هامشيون لا حول لهم ولا قوة. ومعظمهم لا يستطيع أن يلبي مطالبه الأساسية والمشروعة مثل السكن والزواج، إذا ما ظل أميناً وبقي داخل حدود الدولة المصرية ولم

يرحل إلى صحراء النفط، ومعظمهم يشعر أن كل ما حوله يتغير، وبلا سبب مفهوم، وأنه عاجز عن السيطرة، أو حتى المشاركة في إحداث أو منع هذا التغير.

- إن إحساس هذه القطاعات الشابة، ومعها بالقطع كل الفقراء والمهمشين والمهمشين بالقهر والظلم الاجتماعي والتهميش الاقتصادي والسياسي المستمر لهم، ولد لديهم شعوراً متزايداً بالأحباط والاغتراب. فنحن نكدح ولا شيء ينتظرنا سوى الجموع والحرمان، ومن ثم تصعصعت مشاعر الانتماء للوطن والمجتمع والنظام الذي لا يفي باحتياجاتنا الأساسية(*) والذي فقد كل مشروعية أو مصداقية، وأغلق دوننا دوائر الثروة والسلطة. ووجدت هذه الجموع في متناولها إيديولوجية وحركة مناسبة، وذات مصداقية، تطرح نفسها صدى لأصوات المستضعفين وتدعو إلى محاربة الظلمة والكفر، وتطالب بالثأر للمستعمرين الذين حرموا نصيبهم في الحياة الدنيا، ونجحت الأصولية المسلحة في استثمار مناخ السخط والمعاينة، وجعلت من هذه الجموع الساخطة مادة بشرية خام قابلة للتأييد والتعاطف والدعم والتجنيد والعمل المباشر في تنظيماتها.

وفي لغة وعبارات بسيطة ومقنعة وليست عريية أقنعت الجماعات الأصولية قطاعاً كبيراً من جموع المهرومين والمهمشين وأخبرتهم أن هذا المجتمع بواجهه ومفاسده ليس مجتمعاً على الإطلاق، فنحن جماعة المؤمنين، وإغما هو مجتمع الجاهلية والكفر، ومن ثم لم يعد أمامنا أي نصيب موضوعي للتماس معه بعد أن حكم علينا بوضعية والقهر والحرمان والتهميش على كافة المستويات إن اعتزال هذا المجتمع عنه والانسلاخ عنه وهجره، لنخلق المجتمع البديل الذي يحقق ذواتنا وأفكارنا في بناء الأسرة والمدرسة والمجتمع والدولة، وفي مرحلة تالية علينا تدمير هذا النظام الفاسد وتصفيته تماماً لنقيم على أنتقاضه نظاماً طاهراً ونقياً.

- فجر نموذج إعادة التدويل والارتباط بالغرب الرأسمالي، أيضاً عدداً من الانتفاضات الثقافية المرتبطة باتساع موجات التغريب Westernization وإن شئنا الدقة التأمرك Americanization يأتي في مقدمتها تفكيك واضمحلال الروابط الثقافية اللاحمة للمؤسسات التقليدية مثل روابط الأسرة وعلاقات الجيرة والصداقة وذلك بفعل رسملة Capitalization العلاقات الاجتماعية والإنسانية الحميمة، وتحويل أفراد المجتمع إلى دوات منفصلة، لكل منهم عالاه الخاص، فضلاً عن انشغالهم بقضايا معيشية يومية وآنية وشيوع اللامبالاة بالقضايا العامة، وضعف روح التعاون والتضامن الاجتماعي، كما ازدادت وتائر تغريب الحياة الاجتماعية والثقافية سواء انعكس ذلك في أنماط السلوك اليومي وفي اللغة المتداولة، وفي تقديس كل ما هو أجنبي وتحقير كل ما هو وطني^(٧٩)، وما يترتب عن ذلك من شعور بالتهميش الثقافي والانسحاق وعدم الأمان نتيجة التعرض للتهديد الثقافي الراهق.

ومعروف أن المورد الغربى لم يكن ليورد إلينا أقوى ما فى جوانب ثقافته الغربية من عقلانية واستنارة وتنظيم، بل ورد إلينا أحط ما فى جوانب ثقافته التى تساعد على رسملة العلاقات الاجتماعية والإنسانية، وتخفز الطلب على السلع الاستهلاكية، فضلاً عن إشاعة الثقافة الهابطة التى تهتم بالجنس وتستجيب للفراغ الذى تتركه الدنيا وهى أنماط تبنتها وروجت لها العنات الطفيلية، إن كل هذه العوامل، كان من شأنها أن تزيد الشعور بعدم الأمان، وتدفع إلى التمسك بالقيم التقليدية والحنين إلى الماضى، وتثير ردود فعل طهورية تبلغ فى أحيان كثيرة حد التزمّت والتعصب كآليات لحماية الذات والدفاع عن المكانة وأنساق القيم المهددة بالاندثار. وبنفس القدر من العنف الذى تم به الإدماج والاجتياح الغربى، كانت عملية إثارة أزمة الذات والهوية بالغة الحدة والعنف أيضاً، وكان هاجس الإصلاح على العودة إلى الذات وإلى الأصول الثقافية والدينية، والهروب من الاغتراب، قويا وعنيفا، وأيضا يتصف بقدر كبير من العمومية والشمول داخل المجتمع المصرى.

- قام نظام الحكم فى هذا السياق، وعلى رأسه السادات شخصياً، ومن خلال أجهزة الاعلام بدور حاسم فى تشكيل المصريين فى المسلمات وفى الذاكرة، وفى التاريخ الذى عاشوه، وفى التجارب التى لمسوها ورأوها، وفى تزييف وعيهم بالقضايا المصرية، وفى هدم كل القيم الوطنية والقومية والإيجابية، ولينتهى بهم إلى أن كل المنجزات التى تحققت فى ظل الناصرية كانت محض أكاذيب كبرى عاشوها وصدقوها، كما سعت أجهزة الاعلام إلى حفر قنوات وعى جديدة فى أذهان المصريين لمراكبة التحولات وتقبلها، ولتحرير الصراع الاجتماعى المحتمل تفجيره بالترويج لأخطار لا وجود لها، وبإثارة النعرات الطائفية وإحياء وتكثيف الهويات الدينية إلى الحد الذى أحدث نقلة نوعية فى الوجدان العام للمصريين لم يألوه من قبل، وهو التعامل اليومى بين أهل مصر من واقع أنا مسلم، وأنت مسيحي أو العكس.

- وعلى الصعيد السياسى، ففضلاً عن ازدياد التبعية للغرب الرأسمالى، توطدت علاقة نظام الحكم بالاهداف الإمبريالية والصهيونية فى منطقة الشرق الأوسط بما أدى إلى عزلة مصر عن الدول العربية ودول عدم الانحياز، أى عزلتها عن دوائرها السياسية الطبيعية، العربية الإسلامية، مما أدى إلى اهتزاز صورة ومكانة مصر فى العالم الخارجى أما فى الداخل، فقد تحولت الدولة بسبب عجزها عن تحقيق الاستقلال وإقرار العدالة الاجتماعية وإنجاز التنمية، تحولت إلى مؤسسة قمعية تسلطية بحيث أصبح ثمة ارتباط قرى بين عجز الدولة عن الوفاء بوظائفها الأساسية وتحقيق مطالب الجماهير، وبينما تعاضم استئسدها على مواطنيها وتساعد سلطاتها القمعية وممارساتها التسلطية فى الداخل.

- اتجه السادات أيضاً، إلى تفريغ تجربة التعدد الحزبى من مضمونها الحقيقى بحيث

أصبحت محض لبرالية كاذبة وديمقراطية زائفة، وذلك بفعل ترسانة القوانين القمعية والمقيدة للحريات مثل القانون رقم ٢ لسنة ١٩٧٧ بشأن حماية أمن الوطن والمواطن، والقانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية، والقانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى، والقانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩ بشأن الأحزاب السياسية، والقانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠. بشأن حماية القيم من العيب، وغيرها من القوانين المقيدة للحريات. ولم يكتف النظام بهذه الترسانة من القوانين القمعية، بل أخذ يعتقل معارضيه من اليمين واليسار بانتظام حديدي، وأمن فى تزوير الانتخابات البرلمانية، بل والانتخابات النيابية والاتحادات الطلابية^(٨٠).

يبقى أن الأزمة بأبعادها الشاملة والتي عرضنا لبعض جوانبها و من ثم عجز النظام عن التعامل معها بشكل فعال، كانت سببا فى اهتزاز شرعية النظام، وفقدته الكثير من المساندة والتأييد الذى حصل عليه عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣. بل فقدت شعارات النظام مصداقيتها فى إطار الفجوة الواسعة بين القول والممارسة بالنسبة للنظام الحاكم. وعلى مستوى الجماهير، كانت أهم دلالات أزمة النظام وأزمة المجتمع هو بروز وتصاعد تنظيمات الرفض والعنف السياسى والاجتماعى التى اتجهت إلى انتقاد ممارسات النظام، وتعبئة الرأى العام وتنظيم أعمال العنف ضده.

وتوصف المرحلة ما بين اغتيال السادات وتولى مبارك لمقاليذ السلطة حتى إجراء انتخابات مجلس الشعب فى ٢٧ مايو ١٩٨٤ بأنها مرحلة انتقالية. فقد شهدت فى البداية ما يمكن أن يطلق عليه انفتاح تسبى من قبل مؤسسة الرئاسة الجديدة على الأحزاب والتيارات السياسية المعارضة مما شكل مناخا أكثر استرخاء، وخلق جوا أكثر ملاءمة للحوار بين المعارضة ونظام الحكم. وأتاح النظام قدرا من حرية الحركة، وهامشا للتعبير أمام أحزاب المعارضة، وكان هدف النظام الأول من توفير هذا القدر من الانفراج الديمقراطية هو معاصرة تحركات الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة باعتبارها العدو الأول للنظام.

وكان مجرد وجود مبارك على رأس السلطة يحمل فى ذاته رياح تغيير لم يكن من الممكن التقليل من شأنها أو آثارها على تطور النظام السياسى والاقتصادى. وقد تنازعت كل من الطبقة الحاكمة، وقوى المعارضة على تباين فصائلها، مشاعر متباينة تجاه الرئيس الجديد. فالطبقة الحاكمة فى أمس الحاجة لتثبيت الأرض التى كانت قد اهتزت بشدة بعد حدث الاغتيال لكن بدايات العهد الجديد من يكن من شأنها أن تبعث الطمأنينة الكاملة إلى قلبها وأحسست باخطر على مصالحتها، أما قوى المعارضة فلم يكن أمامها فى ظل غياب تنظيم قوى وقادر على طرح بديل قوى، سوى أن تراهن على الرئيس الجديد، أو على الأقل تفسح أمامه وقتا كافيا للاختيار^(٨١).

وهكذا، انتقل المناخ السياسي المصري، بمجيء مبارك، فجأة لم وضع الاستقطاب الحاد والأزمة المتفجرة، إلى وضع الاستقرار الظاهري على سطح الحياة السياسية التي ظلت مشحونة في الأعماق بكل عوامل التوتر والصراع التي خلفتها سياسات وتوجهات النظام في عقد السبعينيات.

فالحزب الوطني، بحسبانه يعتمد أساساً على الجهاز الإداري للدولة، وبمجرد عن القوى الاجتماعية التي تتركز عليها السلطة السياسية، وهي القوى التي تشكلت أساساً في عصر الانفتاح. هذه القوى أحست بالخطر بعد أن أيقنت أن عصرها قد بدأ، وجاهدت أن تجمع قواها في أضيق نطاق ممكن، وتحركت مؤسسة الحزب الوطني لتوقف التعبير عند حدوده الشكلية، فحالت دون أن تتحول محاكمات الفساد إلى محاكمة لسياسة الانفتاح أو أن تصبح هذه المحاكمات آلية لاصطياد كافة قيادات الحزب الوطني التي أئرى معظمها ثراء غير مشروع. وضحت ببعض العناصر ككبش فداء، رشاد عثمان، عصمت السادات، توفيق عبد الحمى...، ثم تحركت لكي تحول دون أن تتحول قرارات مؤتمر الاقتصاديين الذي عقد في بداية تولي مبارك لسلطة الحكم، إلى سياسات فعلية. فلوحث بهروب رؤوس الأموال وإحجام المستثمر الأجنبي، واستطاعت من خلال لجنة الأحزاب التي يسيطر عليها الحزب الوطني عرقلة كل محاولات القوى السياسية التي لم تكن تحظى بالشرعية لكي تخرج إلى إطار الشرعية. كما حاولت من خلال الجهاز الإداري وسيطرتها على كافة المؤسسات الرسمية أن تحول دون إلغاء القوانين الاستثنائية بما فيها قانون الطوارئ من خلال تضخيم المخاطر على أمن النظام، ونجحت في ذلك إلى حد كبير (٨٢).

وبدأت الجماهير تشعر بأن الآمال والطموحات التي علقتها على نظام مبارك بشأن التنمية والاستقلال والعدل والحرية والطهارة، لم تتحقق بالقدر المطلوب، فلم يقدم مبارك على أي من هذه الأصعدة ما يمكن اعتباره بديلاً جوهرياً، أو تعبيراً محورياً عن الخطوط العريضة التي وضعها السادات منذ أنقلب مايو ١٩٧١، وبمرور الوقت تبددت هذه الآمال والطموحات. إذ استمر شبح الأزمة المجتمعية مخيماً على المجتمع بالرغم من محاولات الإصلاح والتغيير الجزئي والمحدود التي يقوم بها النظام.

ففي خلال السنوات الخمس الأولى من عقد الثمانينيات، انخفضت إيرادات البترول بنسبة ٣٦٪، وأصاب الركود مصادر الدخل الأساسية الأخرى أعنى السياحة وتحويلات العاملين بالخارج وقناة السويس، فمع الانخفاض في تدفق المهاجرين إلى دول النفط وركود التحويلات، بل وبدء تدفق عكسي للمهاجرين العائدين إلى مصر، واستمرار معدلات التضخم في الارتفاع، لابد أن تنرقع ميل الأجور الحقيقية في قطاعي الزراعة والبناء إلى النيات النسبي أو الانخفاض، وميل معدل البطالة إلى الارتفاع مع

تخلى الحكومة عن التزامها بتعيين الخريجين (٨٣).

كما أقدم نظام الحكم على استباحة مصالح الجماهير الأساسية بتخفيض، وأحياناً رفع، الدعم المقدم للسلع الاستهلاكية والخدمات، وتشير المؤشرات الإحصائية إلى ارتفاع المعدلات السنوية للأسعار إلى الحد الذى يفوق طاقه احتمال الغالبية من المصريين. فإذا اعتبرنا سنة ١٩٨١ هى سنة الأساس فى القيام فإن المعدل كان ٢٦٪ فى السنة الثانية ١٩٨٢، ثم قفز إلى ٩٥٪ فى سنة ١٩٨٤، ثم إلى ١٨٦،٢ فى سنة ١٩٨٧، ثم وصل إلى ٢٢٥٪ فى أبريل ١٩٨٨، وذلك فى الوقت الذى لم تتحرك فيه الأجور إلا ببطء شديد (٨٤)، كانت المحصلة تدهور مستمر فى مستوى معيشة القطاع الأعظم من المصريين أصحاب الدخل المحدود والثابتة، الأمر الذى أدى إلى مرارعة صعيد الاستقطاب الاجتماعى إلى المستويات التى تنتهى فى الغالب بمواقف صراعية حقيقية واسعة النطاق ضد نظام الحكم ومؤسساته القمعية (٨٥).

وزاد من تفاقم تلك الوضعية، تفجر قضايا الفساد واستغلال النفوذ ونهب المال العام، حيث وجهت تم الرضاوى واستغلال النفوذ إلى رؤساء وزارة سابقين ووزراء وعدد من المحافظين وكبار المسئولين فى جهاز الدولة. وتبين لنا قضايا ومحاكمات شركات توظيف الأموال جانباً من قضايا الفساد، وتوضح كيف أن سهم التوظيف بما يحمله من فساد وبركة قد تسرب إلى جسد الحكومة والصحافة والتليفزيون والمدعى العام الاشتراكي وكبار المسئولين فى جهاز الدولة، وكبار الدعاة والشيخوخ فى المؤسسة الدينية الرسمية (*).

وعلى الرغم من تأكيد الرئيس مبارك على تعميق الديمقراطية السياسية كأحد الأهداف الأساسية لنظام حكمه فقد استمر العمل بقانون الطوارئ، واستمر النظام فى العمل بترسانة القوانين الاستثنائية، وتبلورت بشكل واضح تبعية مصر للولايات المتحدة الأمريكية.

وكانت محصلة استمرار وتفاقم الأزمة الشاملة بكل أبعادها التى طرحناها سلفاً، وزيادة حدة الإحباط لدى قطاعات واسعة من المصريين والذين احبط منهم أعداداً ليست بالقليلة فى أعمال العنف السياسى ضد النظام الحاكم، وتفاقم أعمال العنف فى بعض محافظات مصر لتصل إلى حد الحرب الأهلية غير المعلنة يتساقط فيها القتلى من أبناء مصر مسلمين ومسيحيين، أهالى ورجال أمن، مع نهاية الثمانينيات وبداية العقد الأخير من القرن العشرين.

هوامش الفصل الثاني

- « راجع ذكره بخصر من اللجوء إلى الإسلام كإيديولوجيا للاحتجاج والتمرد والثورة
- ١ - أنظر ميشلين كامل، تطور حركة النضال الوطني والاجتماعي في مصر، في مصر ١٠ سنوات بعد عبد الناصر، دار النديم، بيروت، الطبعة الأولى، أغسطس ١٩٨٠. من ص ١٥٣ - ١٦٥ من ص ١٥٩ - ١٥٩.
 - أيغور بيليايف وألفين بريماكوف، مصر في عهد عبد الناصر، أشرف على تأليفه عبد الرحمن الحنيس، دار الطلبة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، مارس ١٩٧٥، من ص ٢٦٨ - ٢٦٨.
 - ٢ - راجع التفاصيل الخاصة بصراع القوى السياسية والعسكرية بعد حرب ١٩٦٧، ونسبة قيادة الجيش، المشير عامر ومجمر عنه فاروق فهمي، اعترافات شمس بدران ومؤامرة ١٩٦٧، مؤسسة أمون الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، نوفمبر ١٩٨٩ وأنظر أيضاً
 - محمود حسني، الصراع الطبقي في مصر من ١٩٤٥ إلى ١٩٧٠، ترجمة عباس بوي وأحمد واصل، دار الطلبة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١ من ص ٢٧٦ - ٢٨٥
 - ٣ - أنظر
 - ميشلين كامل، تطور حركة النضال الوطني الاجتماعي في مصر، مصدر سابق، ص ١٥٩
 - أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، ترجمة أكرم يوسف، دار ميلا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، من ص ١٨٤ - ٢٠٧.
 - « راجع التحليل الذي قدمه الباحث ليرناج ٣٠ مارس ١٩٦٨ والظروف المجتمعية التي صدر في سياقها
 - أنظر: عبد الله محمد حسين شلبي، العالم الثالث والاختيار الأيديولوجي، مصر نموذجاً، دراسة تاريخية بحثية ١٩٥٢ - ١٩٧٠، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٨٥ من ص ٥١٨ - ٥٢٤.
 - ٤ - محمود حسني، الصراع الطبقي في مصر، مصدر سابق، من ص ٢٥٠ - ٢٧٣
 - ٥ - جمال مجدي حسني، البناء الطبقي في مصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨١، من ص ١٢١ - ١٢٩
 - ٦ - فؤاد مرسى، هذا الانفتاح الاقتصادي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٠، من ص ١٩٦ - ١٢٠
 - ٧ - أيغور بيليايف وألفين بريماكوف، مصر في عهد عبد الناصر، مصدر سابق، من ص ٢٦٩ - ٢٧٤. وأنظر أيضاً:
 - Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 107- 108
 - عادل حسني، النهيار بعد عبد الناصر، لماذا؟ جواب جديد لسؤال قديم، في مركز دراسات الوحدة العربية، مصر والعروبة وثورة يوليو، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، من ص ٢٤٥ - ٢٧٦.
 - ٨ - راجع بخصر من الصراع داخل النخبة الحاكمة في مصر خلال رحيل عبد الناصر
 - محمد حسين هيكل، وفائع المحقق سياسي أمام الله في الاضرأكي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، من ص ١٦٩ - ١٧٠
 - محمد حسني هيكل، حريق القصب قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات، عبر ميديا دار ومكان النشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ من ص ١٠٦ - ١١٢
 - محمد عبد السلام الزيات، السادات انتاع والحقيقة، كتاب الاهالي رقم ١٨، حرب التجميع الوطني القديمى الوحيدى، القاهرة، فبراير ١٩٨٩، من ص ١٢٢ - ١٤٧
 - ٩ - محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق من ص ١٤٣ - ١٤٧.
 - ١٠ - عادل الجبار، سياسات توزيع الدخل في مصر، مركز الدراسات السياسية والاقتصادية بالاهرام، القاهرة، ١٩٨٣، من ص ١٦ - ١٨
 - ١١ - علاء غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة. دراسة في التغيرات الاقتصادية والطبقية في مصر ١٩٢٤ - ١٩٨٢، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦، من ص ١٠٧ - ١٠٨.
 - وأنظر أيضاً.
 - محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة مصدر سابق، من ص ١٢٢ - ١٤٧.
 - ١٢ - راجع بخصر من الدور الذي قام به المقارل عثمان أحمد عثمان، والمملكة العربية السعودية في الاعلاء والعتيب للقاء

السادات وقيادات الإخوان المسلمين الهاربين في الخليج و أوروبا.
عثمان أحمد عثمان، صفحات من مجريتي. المكتب المصري الحديث، القاهرة، الطبعة الرابعة ٢٥ مايو ١٩٨١، ص ٤٠٢-٤٠٣.

- محمد حسنين هيكل، حريف القصب، مصدر سابق، ص ٢٦٨-٢٧١.
١٧- Adel Momein Said Aly and Mongred W. Wenner Modern Islamic Reform movements. The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt, The Middle East Journal, Vol 36 No. 3, Summer 1982 pp. 336- 361. pp. 345- 346.

١٨- عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥ ص ١١٣.

راجع

- مزيه نصيف الايوبى، الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٩، ص ١٧٩-١٨٢.

وانظر أيضاً

- سامية سعيد امام حسين، الأصول الاجتماعية لنقبة الائتلاف الاقتصادي في المجتمع المصري ١٩٧٤-١٩٨٠. رسالة ماجستير منشورة- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٦

١٥- محمد حسنين هيكل، حريف القصب، مصدر سابق، ص ١٦٣-١٦٥

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 110- 111.

١٦- راجع تحليل المصنوع الذي قامت به الباحثة رباب الحسنى لخطب السادات في تلك الفترة. رباب الحسنى، موقع الدين في أيديولوجيا العالم الثالث، دراسة حالة مصر، مصدر سابق، ص ٢١٣-٢١٦.
وانظر أيضاً

- حسن حنفي، الدين والتنمية في مصر، في سعد الدين إبراهيم (المحرر)، مصر في ربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي معهد الانماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ١٨٧-١٩٨.

- عبد العظيم محمد، الخطاب الساداتي، تحليل الحقل الأيديولوجي للخطاب الساداتي، سلسلة كتاب الأعالى رقم ٢٧، حزب لجميع الوطنى القدس الوحدوى، مصر، أغسطس ١٩٩٠، ص ١٣٩-١٤٤.

١٧- حسن حنفي، الدين والتنمية في مصر، مصدر سابق ص ١٩٩-١٩٦

وانظر أيضاً

- أبو يوسف، المشكلة الطائفية والأوضاع الطبقية في مصر، في لجنة الدفاع عن الطفلة القومية، المشكلة الطائفية في مصر، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ٥٦-٧٠.

- رباب الحسنى، موقع الدين في أيديولوجيا العالم الثالث، دراسة حالة مصر، مصدر سابق، ص ٢٨٩-٢٨٥.
* كانت هذه المعبريات كثيرة المتداول في الخطاب السياسى الساداتي لوصف معارضية.

١٨- أنظر

- عبد العظيم محمد، الخطاب الساداتي، تحليل الحقل الأيديولوجي للخطاب الساداتي، مصدر سابق، ص ١٤١-١٤٣

١٩- حسن حنفي، الدين والتنمية في مصر، مصدر سابق، ص ١٩١-١٩٦.

٢٠- حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، الحركات الدينية المعاصرة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص ١١٥-١١٧

٢١- راجع التفاصيل الخاصة بتطور انتماء الطلاب في عامي ١٩٧٢/٧١ و ١٩٧٣/٧٢ في أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٢-٣٤٢ وانظر أيضاً حديث السادات في جريدة الاهرام يوم ٢٥ و ٢٦ يناير ١٩٧٢

٢٢- هذه المصادر متبوعة بعضها لأشخاص كانوا داخل السلطة أو مقربين من النظام أو من رجال أجهزة الأمن المصرية وبعضها لمصادر قيادية من داخل «حركة الأضرورية الإسلامية» أنظر

محمد عبد السلام، ارباب السادات الفناع والحقيقة، مصدر سابق، ص ٢٩٢-٢٩٤.

- محمد حسنين هيكل، حريف القصب، مصدر سابق، ص ٢٩١-٢٩٩.

- وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية ٦٨-١٧٥، سلسلة حزب الله في مواجهة حرب الشيطان، مطابع مذكور، القاهرة، سلسلة حرب الله في مواجهة حزب الشيطان، مطابع مذكور، القاهرة، ٥. ت ص ١٠٢-١٠٦.

٢٠ - نور السلام، المسلمون في شبه الحصار واليمن، الكتاب الثاني في سلسلة حزب الله في مواجهة حزب البعث، غير
مين دار ومكان وتاريخ النشر، ص ١٦-١٩.

٢١ - شهادة اللواء حسن على السيد ثابت مدير أمن أسير سابق أمام محكمة أمن الدولة العليا في جلسي ٢٦ و ٢٨
فبراير ١٩٨٣ في قضية تنظيم الجهاد والشهادة منشورة في جريدة الاحرام في ٢٧ / ٢ / ١٩٨٣ و ١ / ٣ / ١٩٨٣
وهي سجل توابخي عن نشاط ما عرف بالصف الذهني وتطوره وكيف بدأ بقبيل هيات للتدريس في جامعة أسير
بإمضاء الأسير الدينية المقاومة النجار الشيوعي، وتصفيه كل عناصر المعارضة اليسارية لمجمل سياسات السادات،
وبوضح رجل الأمن كيفية احتضان المسؤولين بالجامعة للأسير الدينية وتزايد عددها وكيف تحولت إلى جماعات دينية،
وكيف تم التغاضي عن أسخطها التي استغنت القوا والإرهاب للسيطرة على الجامعة وفرض تصوراتها، واستخدمها
بالمعنى ضد الطلبة اليساريين وأعدائها على الطلاب المسلمين.

٢٢ - شهادة المقدم محمود كدواني مفتش مباحث أمن الدولة بأسير في قضية الجهاد أمام محكمة أمن الدولة في جلسة
١٩٨٣ / ٣ / ٥ المنشورة في الاحرام في ٢٦ / ٣ / ١٩٨٣.

٢٣ - حيث يشير إلى سكوت وتغاضي أجهزة الأمن عن أعمال العنف والارهاب التي كانت تقوم بها الجماعات الدينية.
- حسن أبو باشا، مذكرات حسن أبو باشا وزير الداخلية السابق.

٢٤ - محمد عبد السلام الزيات، السادات والقناع والخيبة، مصدر سابق، ص ٢٩٢
٢٥ - المصدر السابق، ص ٢٩٣ - ٢٩٤. وأنظر أيضاً.

٢٦ - عالي شكرى، الثورة المضادة في مصر، كتاب الأهالي رقم ١٥، الاهالي، حرب التجمع الوطني التقدمي الوحدى،
القاهرة، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٧٥-٧٧، ص ٨٨-٨٩.

٢٧ - لاحظ المؤرخ عبد العظيم رمضان أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي دفعت الاحرار والجماعات
الاصولية الجديدة إلى احتضان السادات وأن الاحرار المسلمين تحالفوا مع إسماعيل صدقي باشا مقابل الحصول على
تسهيلات وإطلاق يدهم في حرية الحركة وكان النسن المطلوب هو وقوف الاحرار في وجه الشيوعيين والوفديين
واستخدم الاحرار في عام ١٩٤٦ الوسائل المناهضة ضد الطلبة الوطنيين وكان التاريخ بعيد معه. أنظر
- عبد العظيم رمضان، الاحرار المسلمون والتنظيم السري، مصدر سابق، ص ٩٠-٨٤.

٢٨ - عالي شكرى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ١٢١.

٢٩ - عند أول معسكر إسلامي للطلاب في كلية الطب جامعة القاهرة في صيف ١٩٧١/٧٠، وفي العام التالي ٧١/
١٩٧٢ أقيمت جامعة القاهرة أول معسكر إسلامي على مستوى الجامعة، ثم عمت الفكرة في باقي الجامعات. وقد
أتيح لى فرصة الاشتراك في المعسكر الإسلامي لجامعة عين شمس في صيف العام الدراسي ١٩٧٦/٧٥ أثناء الدراسة
في مرحلة الليسانس بكلية التربية عين شمس. وكانت هذه المعسكرات تعتبر أميةا للمعسكرات الصيفية التي كان
يمتددها الشباب الاحرار المسلمين قبل حل اسماعيل ١٩٥٤. وكانت بمثابة مدرسة لإعداد كادر المستقبل للحركة
الإسلامية، فالبرنامج اليومي في المعسكر كان محاولة لخلق مجتمع إسلامي يتأسس على إرادة المقاومة مع المجتمع
الكبير خارج المعسكر في الوقت الذي يحاول فيه العودة إلى المجتمع الإسلامي الأول، النموذج الفاضل والأسطوري
كان يومنا في المعسكر يبدأ قبل صلاة الفجر بساعة على الأقل وبعد الصلاة تعقد حلقات حفظ وترتيل القرآن ثم
طابور الرياضة والذي ظهر فيه ما عرف بالشورت الشرعي، وأثناء تناول الطعام كان قطاع كبير من أعضاء
المعسكرات يرفضون تناول طعامهم على الموائد ويصرون على اقتراض الأرض وتقطيع الخبز وجعله طعاما جماعيا
ويرفضون استخدام أدوات امائدة بحجة أن النبي لم يستخدمها، وكان هناك نظام صارم لمراقبة أداء الصلاة ومراقبة
سلوك الأعضاء، فالزاد لم يكن مسموحاً به وقيل لنا أنه فئة وكان الدعاة يحاصروننا في القضايا الدينية والاجتماعية
وعنوع إقامة حوار مباشر مع أشخاص حتى لا نشعر بالجدل لأنه فئة ومدعاة للفرقة، وكان هؤلاء الدعاة يقدمون حلولاً
إسلامية للمشكلات التي يعاني منها المجتمع المصري. ولذا ذكر أسى بعد مرور أربعة أيام فقط تم إخراجي من المعسكر
بحجة عدم التزامي بقواعده وتمردى على هذه القواعد.

٣٠ - راجع أيضاً بخصوص المعسكرات الإسلامية في الجامعات المصرية

٣١ - بدر محمد بدر، المسألة الإسلامية في جامعات مصر، حقائق ووثائق، غير مين دار النشر، القاهرة، الطبعة الأولى،
١٩٨٩، ص ١١-١٤.

٣٢ - راجع بخصوص أحداث الفتنة الطائفية ضاحية الخابكة وبعكاساتها على المجتمع المصري

جمال بدوى، الفتنة الطائفية في مصر، حدودها وأسبابها، المركزى العربى للنشر، القاهرة

٣٣ - ميلاد حنا، هم أقطار ولكن أيضاً مصريون، مكتبة مديوس، القاهرة، ١٩٨٢.

- طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.
- غالي شكري، الاقباط في وطن متغير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١. حيث يورد المؤلف ملحقاً وثائقياً لتقرير لجنة
لتقصي الحقائق البرلمانية عام ١٩٧٧ في حركات الفتنة في الخابكة من ص ٢١٠-٢٣٨.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp.4 1- 42.

Ibid. pp. 112-113

-٢٧

Ibid. pp. 112-113

-٢٨

وراجع أيضاً:

- أحمد عبد الله، الطيف والسياسة في مصر، مصدر سابق، من ص ٢١٢-٢٤٢.

- غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، من ص ١٦٩ - ١٧٠.

-٣٠ راجع: محمد حسين هيكل، خريف القصب، مصدر سابق، من ص ١٣٦-١٤٥

حيث يؤكد أن النظام خاض حرب أكتوبر ١٩٧٣ مضطراً وأيضاً في حوار هيكل مع صلاح عيسى «السياسة التي
حدثت السلاح في حرب أكتوبر»، صلاح عيسى، مطلقون وعسكري، مراجعات وتجارب عن حالة المطلقين في ظل حكم
عبد الناصر والسادات، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦، من ص ٦٧٧-٧٠٤ وانظر أيضاً ما جاء في
مذكرات حافظ إسماعيل مستشار السادات للأمن القومي في ذلك الوقت «أمن مصر القومي في عصر انتحديت»،
الحلقة العاشرة في جريدة الأهرام ١٣ أكتوبر ١٩٨٧، ص ١٣ والتي نشرها أنظر:

- محمد حافظ إسماعيل، أمن مصر القومي في عصر التحديت، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام،
القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧، حيث يؤكد في هذه المذكرات أن الهدف الرئيسي لحرب أكتوبر كان فتح الطريق أمام
التسوية السلمية التي تتحقق بمشاركة فعالة من جانب الولايات المتحدة الأمريكية.

وانظر أيضاً:

- عادل غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، من ص ١٠٧-١٠٨.

-٣١ أنظر جودة عبد الخالق، التعريف بالانفتاح وتطوره. في: جودة عبد الخالق (محرر)، الانفتاح. الجدور وانحداد
والمستقبل، المركز القومي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٧، من ص ٢٢-٦٩.

Raymond Hinnebusch, Egyptian Politics Under Sadat, New York, Cambridge Uni-
versity press 1985 pp. 30- 35.

«الرهيق محمد أبوز السادات، ورقة أكتوبر، هيئة الاستعلامات القاهرة، أبريل ١٩٧٤. وانظر أيضاً

- جودة عبد الخالق مصدر سابق، من ص ٢٧-٢٨.

-٣٢ راجع سلسلة القرارات والتشريعات التي استهدفت إجراء التحول الهيكلي في بنية الاقتصاد المصري في: جودة عبد
الخالق، أهم دلالات سياسة الانفتاح الاقتصادي بالنسبة لتحويلات الهيكلية في الاقتصاد المصري في ربع قرن، بحوث
ومناقشات، المؤتمر العلمي السنوي الثالث للاقتصاديين المصريين، القاهرة ٢٣-٢٥ مارس ١٩٧٨ من ص ٣٦٨-٣٧١

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.

-٣٣

Ibid. pp. 114.

-٣٤

-٣٥ عادل حسين، الانهيار بعد عبد الناصر لماذا؟ جواب جديد لسؤال قديم، مصدر سابق، من ص ٢٥١-٢٥٢.

-٣٦ عادل غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، من ص ١٣٩-١٤٦ وانظر أيضاً

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.

-٣٧

- رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسي الأحرار، في الانفتاح الجدور، مصدر سابق، من ص ٣٨٣-٤١٢.

٣٨ بيت هاسيس وصيبر رسوا، العمل والعدل الاجتماعي في مصر في الثمانينات. دراسة في سوق العمل والمستقبل
العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٣، من ص ١١٣-١٢٦، من ص ١٢٧-١٤٢.

٣٩ رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسي الأحرار، مصدر سابق، من ص ٣٧٣-٣٧٤.

وانظر أيضاً

- عادل حسين، صندوق النقد الدولي والانفتاح، في الانفتاح الجدور، مصدر سابق، من ص ٢٦٤

-٤٠ كريمة كريم، توزيع الدخل والدعم في الانفتاح. الجدور. مصدر سابق، من ص ٣١٩-٣٢٤.

- وانظر أيضاً رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسبي الأجور، مصدر سابق، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.
- ٤١- بنت هانس وسيمبر رجاوان، العمل والعدل الاجتماعي، مصدر سابق، ص ١٨٨ - ١٧٣ وانظر أيضاً:
- رمزي زكي، التضخم وأحوال كاسبي الأجور، مصدر سابق، ص ٢٨٢ - ٢٨٥.
- فؤاد مرسى، هذا الانفتاح الاقتصادي، مصدر سابق، ص ٢٦٧ - ٢٦٩.
- جلال أمين، الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عصر الانفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- ٤٢- راجع البيانات الخاصة بتدفق مسدودات الشبكات الأساسية للمالية من سكان الحضر والريف في المجتمع المصري خلال السبعينات في:

- بنت هانس وسيمبر رجاوان، العمل والعدل الاجتماعي، مصدر سابق، ص ١٧٠ - ١٨٨، ص ١٩٦ - ٢٠٥.

٤٣- ميشيل كامل، تطور حركة التضال الوطني والاجتماعي في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٠ - ١٦١.

٤٤- المصدر السابق، ص ١٦٢.

٤٥- المصدر السابق، ص ١٦٢ وانظر أيضاً:

- علي ليلة ونسري حنفي وآخرون، العنف الثلاثي الجماهيري في المجتمع المصري، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، يوليو ١٩٦٧.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 116.

٤٦

وانظر أيضاً

- ميلاد حنا، نعم أقباط ولكن أيضاً مصريون، مصدر سابق

- محمد حسنين هيكل، حريف المذهب، مصدر سابق، ص ٤٤٥ - ٤٤٧.

- غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٢ - ٣١٤.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 116.

٤٧- محمد حسنين هيكل، حريف المذهب، مصدر سابق، ص ٤٤٨ - ٤٥٠ وانظر أيضاً

- سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ١٥٩ - ١٥٨.

- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، مصدر سابق، ص ٢١٥ - ٢٢٧.

- غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٤.

٤٨- راجع قرارات مجمع الآباء كهنة الكنائس القبطية المصرية وأعضاء المجلس الأعلى، رؤساء وأعضاء الجمعيات والهيئات القبطية وأعضاء مجالس مجالس الكنائس يمثلوا قطاعات الشعب القبطي من هيئات التدريس الجامعي والأطباء والمحامين والمحاسبين والمهندسين وأساتذة المدارس والطلاب في مختلف المصالح الحكومية والقطاع العام، وذلك في المؤتمر المنعقد بالبطريركية بميدان الاسكندرية بتاريخ ١٧ يناير من عام ١٩٧٧، لبحث المسائل القبطية العامة. وقد حضر البابا شنودة الثالث جلسة الاجتماع التمهيدية الأولى للمؤتمر. انظر وثيقة المؤتمر التي أوردتها نبيل عبد الفتاح ضمن ملاحق كتاب مصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، ص ٢١٥ - ٢٢٧.

٤٨- انظر عادل حميد، صندوق النقد الدولي والانفتاح في الانفتاح الجذور والحصاد والمستقبل، مصدر سابق، ص ٢٤٧ - ٢١٦.

- عادل حميد، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى البعثة ١٩٧٤ - ١٩٧٩، الجزء الثاني، دار الكلمة، دار الوحدة، بيروت ١٩٨١، ص ٢٢٠ - ٢٤٠.

٤٩- محمد حسنين هيكل، وفاء تحقيق سياسي أمام المدعي الاجتماعي، مصدر سابق، ص ٢٤٨ - ٢٤٩. وانظر أيضاً.

- ميشيل كامل، تطور حركة التضال الوطني في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٢ - ١٦٣.

٥٠- راجع خطاب السادات في الجلسة الافتتاحية لدور الانعقاد التشريعي الثاني لمجلس الشعب المصري في ٩ نوفمبر ١٩٧٧ والتشاور بجريدة الاهرام في ١٠ نوفمبر ١٩٧٧.

٥١- راجع تحقيقات جريديني الاهرام والأخبار لقطعة زيارة الشيخ عبد الحليم محمّد شيخ الجامع الأزهر إلى الولايات المتحدة الاميركية للمرة الأولى ولقاءاته مع المسؤولين الأمريكيين خلال الفترة من ٩ ديسمبر ١٩٧٧ إلى ١٢ ديسمبر ١٩٧٧.

وانظر أيضاً

٥١- راجع تحقيقات جريديني الاهرام والأخبار لقطعة زيارة الشيخ عبد الحليم محمّد شيخ الجامع الأزهر إلى الولايات المتحدة الاميركية للمرة الأولى ولقاءاته مع المسؤولين الأمريكيين خلال الفترة من ٩ ديسمبر ١٩٧٧ إلى ١٢ ديسمبر ١٩٧٧.

وانظر أيضاً

٥٢- غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٦ - ٣١٧.

٥٢- حسن بالغا، الإدارة السياسية لأزمة التحول من نظام الحرب الواحد إلى نظام تعدد الاحزاب في مصر المؤتمر السنوي

الأول للبحوث السياسية في مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ٥ ٩ ديسمبر ١٩٨٧، ص ١٦-١٧.

- ٥٣- غالى شكرى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، ص ٣١٦-٣١٧، وأنظر أيضاً:
سبل عبد الفتاح، لمصلحت والسيف، صراع الدين والدولة في مصر، مصدر سابق، ص ١٠٧ -
محمد حسنين هيكل، حريف القضب، مصدر سابق، ص ٤٥٠.

٥٤- راجع بخصر من موقف الإخوان المسلمين من أحداث يناير ١٩٧٧.

- صلاح شادي، الفتاحية مجلة الدعوة، عدد فبراير ١٩٧٧ وأنظر أيضاً

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 117 - 118.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 118.

•• وأنظر أيضاً

- سعد الدين إبراهيم، مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

٥٦- عادل غنيم، النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، ص ١١-١٢ وأنظر أيضاً.

- إبراهيم اليسوى، في إصلاح ما أمسه الانفتاح، كتاب الأهالي، حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٤، ص ١١٩ - ١٢٥.

- مراد وهبه، اتجاهات ندوة سياسة الانفتاح الاقتصادي والنظام الاجتماعي، الطبعة، كتاب غير دوري، أكتوبر ١٩٨٤.

٥٧- بدر عقل، لوطيف الساد، مصدر سابق، ص ٥٧ - ٦٠ وأنظر أيضاً:

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 119 - 120.

• رجع ثانية في هذا الفصل وأنظر أيضاً

- سي مكرم عبيد، دور حزب الوفد الجديد في إطار المعارضة السياسية، المؤتمر المستوى الأول للبحوث السياسية في مصر، مصدر سابق ص ٢١.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 120.

••

وراجع الوثائق الإيديولوجية لنظام السادات عدا خطبة وأحاديثه

- ورقة أكتوبر ٨ أبريل ١٩٧٤.

- ورقة تطوير الاتحاد الاشتراكي العربي ٩ أغسطس ١٩٧٤.

- إشعر اكيمنا الديمقراطية، إيديولوجية ثورة مايو ١٩٧١، إعداد صوفي حس أبو طالب، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٧٨.

• وأنظر أيضاً

- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، الديمقراطية في مصر، ربع فرد بعد ثورة يوليو، الاهرام، القاهرة، يوليو ١٩٧٢، ص ٧٣-١١١

٥٩- Abdal - Moncim Said Aly and Manfred W. Wenner, Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt., Op. Cit., pp. 344- 346.

• وأنظر أيضاً عصر العلماني، أبهى مع السادات، دار الامعظم، القاهرة ١٩٨٤، ص ١٥ - ١٩

• أنظر الفصل السابع، المشروع، مجتمع للتيار الجهادي- المتهوى السياسي

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114- 120.

• راجع المحاور التي رصدناها لتحرك الإخوان المسلمين كجماعة سياسية منظمة وغير شرعية في الفصل الثالث، ص ١٢٢ - ١٣٩.

٦٠- محمد سيد أحمد، مستقبل النظام الحزبي في مصر، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٤، ص ٩٧. وأنظر أيضاً

سي مكرم عبيد، دور حزب الوفد الجديد في إطار المعارضة السياسية، مصدر سابق، ص ٢١.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 120- 121.

- ٦١

٦٢- وهي محاولة التي قام بها حزب التحرير الإسلامي والمعروف بجساعة الفنية العسكرية. أنظر الفصل الخامس، خريطة القوى الإسلامية السياسية في مصر، ص

Laus J. Cantari, Religious and Politics in Egypt, Op. Cit., pp. 84- 86.

٦٣

• وأنظر أيضاً

- طارق المهدوي ، الإخوان المسلمون على مذبح الفاروق، مصدر سابق، ص ١٤٩ - ١٥٠.
- ٩٤ - علي الدين خليل، المشكلة البنائية في النظام السياسي المصري، في: علي الدين خليل (المحرر)، التطور الديمقراطي في مصر، فضائها ومنافسات، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٣٣ - ١٤٠.
- ٩٥ - راجع برنامج حرب الوفد الجديد في: علي الدين خليل (المحرر)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤، دراسة وتحليل، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٨٦، ص ٣٦ - ٣٨.
- ٩٦ - أنظر:
- كازم يحيى، الإخوان المسلمون والصراع العربي الإسرائيلي في السبعينيات، الطليعة، عدد أبريل - يونيو ١٩٨٥، ص ١٣٠ - ١٣٤.
- عمر النعماني، الطريق إلى القدس، المعاجية مجلة الدعوة، العدد ٣٧٧، يونيو ١٩٧٩.
- عمر النعماني، أباي مع السادات، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٥ - ١٦.
- Raymond A. Hinnebusch, Egyptian Politics Under Sadat, Op. Cit., pp. 201- 202.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.
- ٩٧ - راجع الفصل الخامس، في القسم الخاص بخريطة القوى الإسلامية السياسية، ص ٣٥ - ٣٦ وأنظر أيضاً:
- ٩٩ - أنور السادات، البحث عن الذات، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٣٣ - ٣٥ وأنظر أيضاً:
- Gabrial R. W. Islam and Politics in Egypt 1952- 1980, Middle Eastern Studies, Vol 18, No. 18, No 2, April 1982 P. 143
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 122.
- ١٠٠ - راجع: عادل حسين، الاقتصاد المصري، من الاستقلال إلى التبعية، الجزء الثاني، مصدر سابق، وأنظر أيضاً:
- محمد إبراهيم كامل، السلام الضائع في كامب ديفيد، كتاب الاهالي رقم ١٢، حرب التجمع الوطني الموحدى القومى، القاهرة، عدد يناير ١٩٨٧.
- ١٠١ - علي الدين خليل وآخرون، الانتخابات البرلمانية في مصر من سعد زغلول إلى حسنى مبارك، في: علي الدين خليل (المحرر)، التطور الديمقراطي في مصر، مصدر سابق، ص ٢٦٨ - ٢٧١.
- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 122- 123.
- ١٠٢ - عمر النعماني، أباي مع السادات، مصدر سابق، ص ١٥ - ١٦ وأنظر أيضاً:
- Abdal - Moncim Said Aly and Manfred W. Wenner, Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brother hood in Contemporary Egypt., Op. Cit., pp. 344- 346.
- Derek Howood, Egypt: Politics and Society 1945- 1981, George Allen & Unwin Publishers Ltd. Sydney, 1982 pp. 116 - 117.
- وأنظر أيضاً - جيلر كيبيل، النبي والفرعون، مصدر سابق، ص ١٤٦ - ١٥١.
- ١٠٣ - عمر النعماني - ذكريات لا تموت، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٦، ص ١٢٩، ص ١١٧، ص ٢١١.
- ١٠٤ - أنظر:
- ميشال كامل كامل، تطور حركة النضال الوطني الاجتماعي في مصر، مصدر سابق ص ١٦٢ - ١٦٥.
- محمد حسنين هيكل، وقائع تحقيق سياسي، مصدر سابق، ص ١٥ - ١٦.
- محمد حسنين هيكل، حريف الغضب، مصدر سابق، ص ٣١٢ - ٣١٦، ص ٤٠٣ - ٤٠٥، ص ٤١٧ - ٤٢٠.
- ١٠٥ - كان من نتيجة انبعاثات الطائفية التي بدأت في ١٦ / ٦ / ١٩٨١، في الزاوية الحمراء قتل ١٧ سبعة عشر مصرى وجرح ١١٢ مصرى، ونهب وتدمير ١٧١ محلاً تجارياً أغلبها ملوك لأفراد مسيحيين من أهل مصر، راجع ملخصاً لوقائع أحداث الزاوية الحمراء في مجلة الدعوة، العدد ٦٣ يوليو ١٩٨١، وأنظر أيضاً:
- جمال بدوي، القصة الطائفية في مصر، المركز العربى للصحافة والنشر، القاهرة، د.ت.
- ١٠٦ - محمد حسنين هيكل، حريف الغضب، مصدر سابق، ص ٤٧ - ٢٧٤، وراجع أيضاً خطاب السادات لى ٥ سبتمبر ١٩٨١ أمام مجلس الشعب.
- ١٠٧ - راجع البيانات والمؤشرات الإحصائية الخاصة بنمو هذه اللطاعات الرعوية في مقابل تحلف وتضائل اسهام كل من قطاعي الزراعة والصناعة في الدخل القومى
- سمحاً زيتون، النمو الاقتصادى ونقطه، لى . جوده عبد الخالق (المحرر)، الانفتاح الجذور والحصاد والمستقبل، مصدر

- سابق، ص ١٢٦-١٤٥ وانظر أيضاً كتاب عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى القسمة ٧٤-١٩٧٩، الجزء الأول والثاني، مصدر سابق، حيث يمد وثيقة غاية في الأهمية في الكشف عن العمليات والآليات التي تم خلالها تحويل الاقتصاد المصري واجتماعه في النظام الرأسمالي العالمي.
- ٥٠- كانت حملة الديون الخارجية، المستحق على مصر في عام ١٩٧٠ تصل إلى ١٦٣٩ مليون دولار وفي عام ١٩٨١ بلغت الديون الخارجية ١٨٠٨٩ مليون دولار بمعدل زيادة سنوى قدر بحوالى ٢١٪ كما قدرت قيمة سداد فوائد هذه الديون بحوالى ٢٠٠٠ مليون دولار كل سنة تدفعها الخزينة المصرية ابتداء من عام ١٩٨٣ وهو مبلغ كان يلتهم دخل مصر من قناة السويس المبرور وهم الذين من أهم مصادر مصر في الحصول على النقد الأجنبي آنظر:
- رمزى زكى، الديون الخارجية في الانفتاح الجذور... مصدر سابق، ص ١٦٥-٢١٠.
- عادل حسين، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى القسمة، مصدر سابق، ص ٤٣-٤٨، ٥١-٦٢.
- ٧٦- كريمة كريم، توزيع الدخل والدعم، في الانفتاح، مصدر سابق، ص ٣١٩-٣٥٤.
- ٧٧- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، في الانفتاح، مصدر سابق، ص ٣٦٢-٤١٢.
- ٧٨- راجع ضمن أعمال لجنة فائدة الاجتماعى في مشروع المسح الشامل للمجتمع المصرى الدرستى الذين اعقتهما حول تطور توزيع فرمى الحسية في المجتمع المصرى تحليل مقارن ١٩٥٢-١٩٨٠، والثانية حول التحولات الطبقية في السبعينات.
- أنظر المجلد الخاص بلجنة التدرج الاجتماعى..المركز القومى لمبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢-١٩٨٠، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٧٩- راجع الدراسة البألفة الأهمية التي التي قام بها سمير نعيم حول أثر التغيرات البتائية على انسااق القيم في المجتمع المصرى في السبعينات والدراسة الأخرى التي أشرف عليها وقام بها تلميذه أحمد أبور والى اعتمدت نتائجها على دراسة امريكية لشرائح طبقية متباينة داخل المجتمع المصرى.. أنظر:
- سمير نعيم، أثر التغيرات البتائية على انسااق القيم الاجتماعية في المجتمع المصرى، مصدر سابق، ص ١١٣-١٣٠.
- أحمد أبور، انسااق القيم الاجتماعية وتأثيرها بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية. دراسة لحالة مصر في السبعينات والسبعينات، رسالة ماجستير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢
- ٥٠- راجع عبد الباسط عبد العطى، الاعلام وتزييف الرعى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٩ وجمال أمين، نحو تفسير جديد للأزمة الاقتصادية، مصدر سابق، ص ٥٩-٦١، عبد القادر شبيب، جنون الاستهلاك، روز اليوسف في ١٢/٥/١٩٦٧.
- ٥٠- راجع أسباب احكام في قضية تنظيم الجهاد، إعداد وتقديم عبد العزيز الشرفاوى أهلى، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- ٨٠- راجع
- لؤاد زكريا، الحرب والصمود المعاصر لمنظر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، مايو ١٩٨٠.
- جلال أمين، نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع في مصر، مكتبة مدبولى القاهرة، ١٩٨٩.
- ٨١- راجع على الدين هلال (المحرر)، التطور الديمقراطي في مصر، قضايا ومناقشات، مصدر سابق، ص ٢٦٤-٢٧٠.
- ٨٢- حسين توفيق، ظاهرة العنف السياسى في مصر دراسة كمية / تحليلية / مقارنة ١٩٥٢-١٩٨٧، ١٩٨٧-١٩٨٧، بحث مقدم إلى المؤتمر السرى الأول لمبحوث السياسية في مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٥-٩ ديسمبر ١٩٨٧.
- ٨٣- حسن باقم، ملاحظات حول انتخابات ١٩٨٩. في التطور الديمقراطي، مصدر سابق، ص ٣٦-٣٧.
- ٨٤- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، مصدر سابق، ص ٣٦٢-٤١٢.
- ٨٥- جلال أمين، الدعم والتفاوت والدخول في الانفتاح، مصدر سابق، ص ٣٥٥-٣٦٢.

الفصل الثالث
التيارات والجماعات الفاعلة
فى الحركة الإسلامية المعاصرة
فى مصر

أولاً : تمهيد

تبين لنا من التحليل أن السياسات التي انتهجها النظام الحاكم في مصر لإقرار التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وإعادة تكييف ما أسميناه بالمزاج الجماهيري العام لأهل مصر بحفر قنوات وعي جديدة، تضليلاً وتزييفاً لوعيهم، ثم تحريفاً للصراع الاجتماعي وجعله بعيداً عن مساره الطبيعي، كان من شأن ذلك على نحو ما رأينا، أن يهيم المناخ الملائم لبزوغ وتصاعد الحركة الأصولية الإسلامية كحركة اجتماعية سياسية، قام النظام الحاكم في البداية بدور القابلة والحاضنة لها، ثم أصبح للحركة فيما بعد دينامياتها الخاصة وآلياتها الذاتية للنمو والتطور كحركة فاعلة ومؤثرة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية داخل المجتمع المصري.

ولقد تراوحت التيارات والتنظيمات التي شكلت مُجْمَل الحركة الأصولية الإسلامية في مصر ما بين اعتزال المجتمع وهجره بتشغيل إرادة المفاصلة على مستوياتها الشعورية والكاملة، وبين التمرد على النظام والمجتمع وإعلان الثورة أملاً في قلب النظام ونصفيته وتغيير المجتمع تغييراً جذرياً. وفي حين اتجهت قطاعات وتيارات من الحركة الأصولية الإسلامية إلى المشاركة السياسية والاقتصادية في ظل النظام القائم أملاً في تحويله بالقانون والتشريع أو الهيمنة على اقتصادياته، نجد قطاعات أخرى اتجهت من خلال المراجعات الفكرية إلى إحياء فكر الإصلاح والتجديد الديني الذي بدأ مع الأفغانى ومحمد عبده. لقد واكبت كل هذه التغيرات العديد من الممارسات والمواقف الفكرية التي ولدت بدورها أشكالاً من التحدى والمواجهة وردود الأفعال والاستجابات المختلفة، أولاً، داخل معركة الأصولية ذاتها بتياراتها المتعددة، وثانياً، بين الحركة الأصولية في مُجْمَلها، من ناحية، ونظام الحكم والقوى السياسية ذات الشكل العلماني من ناحية أخرى، خاصة وأن الحركة الأصولية الإسلامية السياسية، على تعدد تياراتها وتنظيماتها قدمت مشروعها لإعادة بناء المجتمع والدولة في مصر.

أولاً: خريطة القوى الإسلامية السياسية المصرية المعاصرة : التيارات والتنظيمات .
يكشف تأمل واقع الحركة الأصولية الإسلامية السياسية في المجتمع المصري عن أنها
في تلوورها في السنوات الأخيرة قد توزعت بين قطاعين أساسيين :
- القطاع الأول : وهو قطاع مُنظم ومُسَّس داخل الحركة . وبإمكاننا أن نرصد داخل
هذا القطاع ست قوى أساسية نُجملها على النحو التالي :

- ١ - المؤسسة الأصولية الإسلامية الرسمية ، وأعني بها الأزهر ورجاله .
- ٢ - أصحاب الاتجاهات والميول الإسلامية السياسية داخل الأحزاب السياسية المصرية .
- ٣ - جماعة الإخوان المسلمين ، وأعني بهم بالتحديد الحرس القديم من كوادف الجماعة
بعد عودتهم إلى ساحة السياسة المصرية منذ مطلع السبعينيات .
- ٤ - الجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية .
- ٥ - الجماعات الإسلامية الراديكالية أو ما أصطلح على تسميته بالجماعات الإسلامية
المسلحة أو للجماعات الاقتتاعية أو تنظيمات العنف الدني أو التيار الجهادي .
- ٦ - جماعات الإسلام الثروي ، وأعني بهم التجسيد الاقتصادي لظاهرة المَد
الأصولي الإسلامي في مصر .

- القطاع الثاني : وهو قطاع مُسَّس وغير مُنظم ، ويضم هذا القطاع قطاع الدعاة
والشيوخ والأئمة نقاد الدولة والمجتمع ، والداعين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والالتزام
بها كنظام ضابط لإيقاع الحياة في كافة مستوياتها . كما يضم هذا القطاع أيضاً ، المفكرين
أصحاب المشاريع الفكرية للنهضة والتي تناسس على الإبداع الداني للعرب والمسلمين ،
والتأليف الحضاري الخلاق بين الموروث والوافد ، ووصل ما انقطع من عناصر الامتانة
والعقلانية في تراثنا العربي والإسلامي ، وجهود الإصلاح والنهضة التي بدأت مع الأفغاني
ومحمد عبده منذ نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن .

ولقد سبق لنا ونحن بصدد تحديد معالم خريطة القوى الإسلامية السياسية في العالم
العربي ، أن رصدنا المحاور الأساسية لحركة الإخوان المسلمين خلال السبعينيات
والثمانينيات ، كما تناولنا بالتوضيح الدور الهام الذي ينهض به الشيوخ وأئمة المساجد
في الحضر ، لذلك سوف يقتصر عرضنا هنا فقط على القوى الأخرى التي لم نعرض لها
قبلاً . وتقدر الإشارة هنا إلى أن هذه القوى وكما ذكرت قبلاً تتباين فيما بينها من حيث
نظريتها التغيرية وفي ترتيب أولويات التغير ومواضعه ، كما تتباين في نوعية الوسائل
والطرق التي تتربسها لتحقيق التغير المنشود . وفيما يلي نعرض بتحليل القوى التي
حددناها سلفاً .

١ - المؤسسة الأصولية الإسلامية الرسمية:

وأعنى هنا الدور السياسي للأزهر ورجاله الذين يعملون ويمارسون تأثيرهم من خلال مؤسسة الأزهر، ووزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والمجلس الأعلى للطرق الصوفية وجمعيات الشبان المسلمين والمساجد ومطبوعات الأزهر ودورياته والمنابر الأسبوعية اليومية في الصفحات الدينية بالصحف القومية، والبرامج الدينية بالإذاعة والتليفزيون ومؤسسات الأزهر التعليمية. وهذه المؤسسة الرسمية في مجملها تنصب من نفسها الحامي والقيم الرسمي على القيم والممارسات الإسلامية. وتدعو لكي تتمشى الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية...، وسائر مناحي الحياة، مع روح الإسلام. وينادى رجالها بتطبيق الشريعة الإسلامية، والإسراع بعملية أسلمة المجتمع، غير أن ما يجب الالتفات إليه هنا، هو أن دور هذه المؤسسة يتم تعيين حدوده وآفاقه من قبل جهاز الدولة بحيث يكون هذا الدور بأبعاده المتعددة، استجابة لمطالب النظام الحاكم، مبرراً سياساته ومضيقاً عليها المشروعية الدينية.

وخلال فترة حكم الرئيس السادات، أضفى رجال الأزهر وشيوخه طابعاً دينياً على الخلاف السياسي. فاستخدما سلاح التكفير والإلحاد بكفاءة عالية وقسموا القوى الاجتماعية والسياسية وفقاً لمنظور ديني، إلى مؤمنين ومتطرفين وملاحدة. وانخرطوا في البداية في صراع مع قوى اليسار المصري ودمغوه بالإلحاد والكفر^(١). ثم انخرطوا في صراع آخر مع القوى الإسلامية السياسية المعارضة لنظام الحكم مقندين لفكرهم، ومعتقدين لممارساتهم، ومعلنين أن هذه القوى بعيدة تماماً عن روح الإسلام وجوهره، وأنهم وحدهم، أي رجال وشيوخ الأزهر، وبحكم تخصصهم المهني، هم المعبرون، دون غيرهم، بالتحدث باسم الإسلام، وأن حق الاجتهاد والفتوى حكر عليهم، وهم بذلك يفرضون سباجاً كهنتياً حول أنفسهم ليبعدوا غيرهم عن مهمة الاجتهاد والفتوى^(٢).

كما سعت مؤسسة الأزهر إلى تبرير سياسات السادات الخارجية ومحاولة اكسابها شرعية دينية، إذ تمت المصادقة من قبل الأزهر على رحلة السادات إلى القدس، على اعتبار أن هذه الرحلة مستقودة إلى استرداد المدينة المقدسة، وأن معاهدة السلام المصرية / الإسرائيلية شبيهة بتلك المعاهدة التي عقدها النبي محمد مع أعدائه من اليهود. وأوضح شيخ الأزهر وقتها أن القائد «الرئيس المؤمن»، هو وحده المفوض لتحديد وتقرير مسائل الحرب والسلام. ومن ذلك الوقت أعلنت مشيخة الأزهر أن العدو الرئيسي للإسلام والمسلمين هو الشيعة وليست إسرائيل^(٣).

ب - أصحاب الميول والاتجاهات الإسلامية السياسية داخل الأحزاب المصرية :

وبإمكاننا أن نرصد هذه الاتجاهات داخل كل الأحزاب المصرية الشرعية سواء كانت في الحكم أو المعارضة . وهي تتباين فيما بينها من ناحية الاستخدام والتوظيف السياسي للإسلام كأداة لترسيخ الوضع الراهن أو تأسيس التغيير ، كما يختلف أيضاً في مفهومها للبديل الإسلامي . وسوف نميز هنا بين ثلاثة تيارات أساسية يمكن رصدها بوضوح داخل الحزب الوطني الحاكم ، وحزب العمل الاشتراكي ، وحزب التجمع الوطني .

١ - أصحاب الميول والاتجاهات الإسلامية داخل مؤسسة الحزب الوطني الحاكم :

ويشكل هؤلاء لروى إسلامي . أو جماعة ضغط إسلامية داخل الحزب والتكتل الحاكم ومعظمهم جماعات استفادت من التحولات الاقتصادية الجديدة ، وتعمل في قطاعات اقتصادية طفيلية في الغالب ، وفي التجارة الداخلية والخارجية والأعمال المصرفية والمالية ، والضاربات والسمرة والمقاولات والسوق السوداء والسياحة والفندقة وعالم الجريمة والمخدرات . وهذه الجماعات تستشعر الرضا من استمرار النظام القائم وتوجهاته وسياساته والتي تتفق ومصالحها وغر هذه المصالح ودوامها . وهي تقف ضد قوى اليسار بكافة تياراته ، وضد قوى الإسلام السياسي الإصلاحى والراдикаلى . وتدعو لأن يكون الحزب الوطنى وبرامجه بديلاً للجماعات الإسلامية السياسية وبرامجها ، بحيث تصبح الدولة ، وبالتحديد التحالف الحاكم ، دولة تدعو إلى الإسلام ، بدلاً من الدولة التي تدعو إليها الجماعات الإسلامية السياسية . أى أن هذه الجماعات تعمل على صيغ السياسة بلون دينى بدلاً من تسييس الدين ، وهى فى خطابها المعلن لا تركز على قضايا المساواة والعدل والحرية والاستقلال ، وإنما تحاول تبرير التفاروت والاستبداد والتبعية باسم الدين . وتتركز على قضايا التدين الشكلى والأحوال الشخصية وتطبيق الحدود رغبة منها فى تزويد النظام الحاكم بأدوات قهر وضبط ذات مشروعية دينية (٤) .

٢ - جماعة حزب العمل الاشتراكي :

إن عناصر من هذه الجماعة ذات أصول إخوانية ، وعناصر أخرى تعود بفكرها إلى حزب مصر الفتاة ومؤسسه أحمد حسين ، والعناصر النائية فى هذه الجماعة كانت معروفة بتاريخها الماركسى ثم تحولت إلى الإسلام . وتعد كتابات عادل حسين بدءاً من سفره الضخم والاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية (*) معبراً صادقاً عن هذا التيار برواحه الثلاثة . وهو يدعو ، اعتماداً على قراءة جديدة للفكر الإسلامى يستبدل فيها أهداف الثورة الوطنية بأهداف أخرى ذات مضمون إسلامى يتلاءم ومتطلبات التحديث والعدل الاجتماعى والكفاح من أجل الاستقلال ، أقول يدعو اعتماداً على ذلك ، إلى

سياغة مشروع حضارى إسلامى ينهض على أساس الإبداع الذاتى للأمة، وتعبئة حشد طاقاتها الثورية الوطنية بأهداف أخرى ذات مضمون إسلامى يتلاءم ومتطلبات التحديث. المعدل الاجتماعى والكفاح من أجل الاستقلال، من أجل الكفاح ضد تقاعس الدولة، وتقصيرها في مواجهة تحديات التحرير والاستقلال والتنمية. ويركز هذا التيار في دعوته على استنفار الجماهير الشعبية، باسم الإسلام، باعتبارها صاحبة المصلحة وحشها على المشاركة الحقيقية الكاملة والفاعلة لإحداث التغيير المطلوب لإحراز أهداف التحرر الوطنى والاجتماعى واعتبار ذلك واجب إسلامى فى المقام الأول. وهى بالقطع، دعوة تختلف عن نهج السلطة الحاكمة التى تحط من شأن رعاياها، وتدفعهم دوساً إلى دوائر التهميش السياسى وتحيلهم إلى متفرجين فحسب. ترتفع أيديهم على استعداد دائم للتصفيق مباركة لخطوات السلطة (٥).

٣ - التوجهات الإسلامية داخل حزب التجمع الوطنى:

ثمة عناصر داخل حزب التجمع تنظر إلى الإسلام بحسبانه وسيلة لتعبئة الجماهير، واللغة الوحيدة التى يمكن للجماهير أن تصفى إليها وتفهمها. وفى تقديرى أن هذه العناصر لا تخلو من نزعة برجمانية تتعارض مع جذورها الفكرية وذلك إلى حد الوصول أحياناً إلى الانتهازية الفكرية والسياسية. فقد ارتأت هذه العناصر فى ظل فشل الناصرية وتصفيتها، وانحسار المد الاشتراكى على المستوى العالمى، وفى سياق المراجعات الفكرية التى فرصتها تحولات الكتلة الاشتراكية وانهاياراتها المأساوية، وتساعد المد الأصولى الإسمائى، أقول فى هذا السياق، ارتأت هذه العناصر أن أية تعبئة حقيقية للجماهير فى مصر تكون غير ممكنة إلا إذا اتخذت على مستوى صياغتها وعلى مستوى القيم التى ترجع إليها رداءً إسلامياً. وتسمى هذه العناصر إلى إعطاء صبغة إسلامية للرسالة الناصرية والرسالة الماركسية تسمح لها بمقاومة المنافسة التى ظهرت، وأعنى الجماهير الشعبية المعريضة، والتى تأتى من قبل الجماعات الأصولية الإسلامية. وبالتالي فالهدف من عمليات التجديد والمراجعات لكل من الناصرية والماركسية هو السعى لاسترجاع أولئك الأنصار التقليديين لليسار والناصرية، والذين سلبتهم منها الجماعات الإسلامية، وذلك بالاستفادة من الاحتياطى الثورى للمشاعر الدينية لدى الجماهير الشعبية. بل إن بعض العناصر القيادية داخل حزب التجمع كانت تدعو فى نهاية السبعينيات إلى بناء تحالف تكتيكى مع بعض الجماعات الأصولية الإسلامية لمواجهة التكتل الحاكم. وقدم لطفى الخولى (٦)، صياغة واضحة لرؤية هذه العناصر بقوله: «طالما أن هناك قوى دينية تسيطر على الشارع، فإنه لا يمكن تخطى العامل الدينى، بحيث يمكن أن يصبح الدين قوة أساسية من قوى الاستخدام الثورى لإحداث التغيير، وإلا فإن على اليسار أن يستورد

خمساً آخر غير متدين لينجز به الثورة المنشودة. إن الدين ينطوى على قيم نضالية وتقديمية يجب التركيز عليها خلق تيار ديني مستنير وديمقراطي عند التيارات الجامدة والسلفية.

ج - أصحاب المشروعات الفكرية للنهضة ذات الهوية الإسلامية.

ونذكر من بينهم «حسن حنفي»، و«فهمي هويدى»، و«عادل حسين» و«طارق البشرى»، «أحمد كمال أبو الجهد»، «محمد سليم العوا»... وغيرهم، وهم يشكلون جمهرة متميزة من المفكرين والمثقفين المصريين، ويعد كل منهم رمزاً هاماً من رموز الحركة السياسية الإسلامية في المجتمع المصري، ويتوزعون بين اليمين واليسار السياسي والفكري، ولكل منهم منابر وجمهوره. ولكن يتم النظر إليهم في النهاية على أنهم فرادى لا يعرفون، ولا يخطر معظمهم في أشكال تنظيمية سياسية بعينها. والبعض من هؤلاء المفكرين والمثقفين كان معروفاً بتاريخه الفكري والنضالي الماركسي ثم تحول للإسلام، والبعض الآخر ينتمي بحكم ثقافته وتكوينه العلمي والأكاديمي إلى الغرب وحدائمه ثم رحل إلى الإسلام بدعوى العودة إلى الأصالة بعد الغرب والتغريب والاعتراب الإرادى أحياناً، وباسم المراجعات الفكرية، وما مُنبت به الماركسية والليبرالية والعلمنة القرومية من أزمات وفشل^(٧).

وتأسس المشروعات الفكرية التي يطرحها هؤلاء المفكرين، على تنوعهم وتباينهم، على التآليف الحضارى بين الموروث والوافد، ووصل ما انقطع من عناصر العقلانية والاستنارة في تراثنا العربي الإسلامي خاصة العناصر الاعتزالية والرشدية فيه، واستئناف جهود الإصلاح والتجديد التي بدأت مع «الأفغانى» و«محمد عبده» منذ بداية القرن الماضى، والتي وندت على يد «رشيد رضا» و«جماعة الإخوان المسلمين»، كما تتأسس على اعتماد تأريقات جديدة وقراءات مغايرة ومباينة لما هو سائد في الفضاء الإسلامى للنصوص من قرآن وسنة والفكر الإسلامى بحيث تسمح بإكساب متطلبات تحرير الأرض وتحرير إرادة الوطن والاستقلال والإعمار والتحديث، وإقرار العدل وإناحة المشاركة... أقول تسمح بإكساب هذه المتطلبات مضموناً إسلامياً يكون من شأنه تعبئة الجماهير السلمة وتنظيمها وتحريكها لإجهاز هذه المتطلبات.

يدعو «فهمي هويدى»^(٨)، في كتبه ومقالاته، إلى بناء مستقبل الأمة استناداً إلى أصولها الحضارية الإسلامية في مواجهة الهيمنة الحضارية للغرب، كما يدعو إلى ما يسميه بالقراءة الواعية الرشيدة للنصوص من قرآن وسنة، قراءة معاصرة ليست بعيون الرتى لمواجهة استغلال الإسلام وتوظيفه من قبل جماعات اجتماعية تتعارض مصالحها وأهدافها مع جماهير المسلمين، هذا فضلاً عن أن كتابات «فهمي هويدى» لا تخلو من محاولات لتقويم وتصحيح ونقد فكريات وممارسات الجماعات الإسلامية المسلحة،

والجماعات العلمانية من الماركسيين والليبراليين.

ويقدم «حسن حنفي» مشروعاً فكرياً يتوزع على ثلاث جبهات أساسية. الأولى تتعلق بالموقف من التراث القديم لأجل صياغة علاقة سليمة وصحية بالقديم من خلال إعادة بناء العلوم القديمة، وبصفة خاصة علم أصول الفقه، وفقاً لمتطلبات العصر. والجبهة الثانية تتعلق بالموقف من التراث الغربي من أجل تحديد وصياغة علاقات سليمة وصحية بالغرب وحضارته. أما الجبهة الثالثة، فهي تحدد الموقف من الواقع أو صياغة نظرية التفسير والتأويل من أجل إعادة تفسير الوعي طبقاً لفضايا العصر ومتطلبات الوطن الراهنة من تجاوز للتخلف وتحرير الوطن وتنميته وإقرار العدل. وهي محاولة نظرية تسعى لتأسيس لاهوت تحرير إسلامي. والمشروع الذي شرع «حسن حنفي» في بسائه منذ عقدين تقريباً يقدم حلولاً لإشكالية تقابل الأصالة والمعاصرة، والجمع بين القديم والجديد. كما أنه يسمح بإحداث التغيير وإعادة بناء الذات الحضارية في وجدان الأمة من خلال التواصل وليس الانقطاع بحيث لا تكون هناك قطيعة معرفية مع تراثنا بدعوى الحداثة والعصرية ووهم اللحاق بالغرب^(٩).

ويصف «عادل حسين» تحوله من الماركسية إلى الإسلام، ودعوته لبناء مشروع حضاري نهضة الأمة يستند إلى الإبداع الذاتي للمسلمين والعرب، والتأليف الحضاري الخلاق على أرضية من الأصول الإسلامية الحضارية، أقول يصف هذا التحول بأنه ليس بردة وكوس، وإنما هو تحول طبيعي وارتقاء منهجي لتجاوز وضعية الاغتراب الفكري والاستلاب الحضاري، وهو تحول، في رأيه، يجعلنا قادرين على نقد المناهج والأطرا الفكرية الرافدة، وصياغة أطر جديدة من إبداعنا كمرب وكمسلمين للنهضة وإعمار مجتمعاتنا^(١٠).

أما «طارق البشري» فقد صار في كتاباته الأخيرة، وفي أحاديثه في المحافل العلمية مدافعاً صلباً ضد التشويه المعرفي والمؤسسي الذي أحدثه قدوم الغرب إلى مجتمعاتنا واستزراع نماذج فكرية ومؤسسية غربية ووافدة خلقت بدورها ازدواجية واصحة على كافة الأصعدة وواكبها تبعية راسخة للغرب تدعونا وتشجع همتنا لتجاوزها والمضي في سبيل الاستقلال الحضاري^(١١). وي طرح محمد عمارة في كتاباته ومن خلال الأعمال التي قام بتحقيقها لرواد الإصلاح والتجديد والنهضة، ومن خلال تأصيل التيارات الفكرية الإسلامية، ي طرح رؤية تتفق إلى حد كبير مع ما ذهب إليه «عادل حسين»، وإن كان يؤكد على الطابع الواسطي للحضارة الإسلامية. كما أن كتاباته لا تخلو من انتقاد للتيارات العلمانية الليبرالية والمركسية الموسومة بكونها غربية ووافدة. وإن كانت بعض هذه الكتابات لا تخلو كذلك من انتقاد وتقويم لفكر الجماعات الإسلامية المسلمة

وممارساتها (١٢).

ويلاحظ أن هذه المشروعات الفكرية لم تتجاوز أصحابها بعد لتصبح تياراً فاعلاً وموجهاً لعموم الحركة الإسلامية السياسية محدودية منابر أصحابها وجمهورهم. بل إنها تكاد تكون هماً خاصاً بقطاع من المثقفين والفكرين وجد لهم في الكتب والصحف والدوريات والمؤتمرات أما الشارع، إن صح التعبير، وجمهور الحركة الإسلامية السياسية، وروادها، فهم حكراً لأصولية (المودودي) و «قطب»، وتخريجات الشيخ «عمر عبد الرحمن» و «عبد السلام فرج»، وغيرهم من المنظرين المعتمدين لدى الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة، بل إن من هؤلاء من يذهب إلى حد اتهام أصحاب هذه المشروعات بالكفر والخروج عن الأصول، والدعوة إلى التغريب بانتحالهم قيم العرب للإسلام والترويج لها.

و- الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية:

وكانت هذه الجماعات، قبل أن تُعرف بهذا الاسم، تعمل تحت اسم اللجنة الدينية، ثم ما لبثت أن شغلت جانباً هاماً في الساحة السياسية المصرية منذ السنوات الأولى من عقد السبعينيات، ذلك أن تأثير تحركاتها تخطى أسوار الجامعات وتدخل بشكل مباشر في مجمل الحياة السياسية المصرية، وفي صنع أحداثها. ومع نهاية السبعينيات أصبحت هذه الجماعات القوة السياسية الأقوى، والأكثر تنظيمًا وتماسكاً وفاعلية وتأثيراً داخل الحرم الجامعي في كل الجامعات المصرية.

وثابت في مصادر عديدة، أشرنا إليها سلفاً، أن دعم النظام لهذه الجماعات قد أعطاها دفعة أولية للنمو والاستمرار. فمنذ انتفاضة طلاب الجامعة خلال العام الدراسي ١٩٧٢ - ١٩٧٣، والتي كان يتزعمها اليسار والناصريون، بدأ التعاون التكتيكي بين نظام الحكم والجماعات الإسلامية لكسر هيمنة اليسار والناصريين على حرم الجامعات المصرية. ولم يدر بخلد النظام وقتها، أو يخطر على بال قياداته أنهم بتشجيعهم لهذه الجماعات إنما كانوا يعدون الأفعى التي كان لها فيما بعد، أن تلدغ رأس النظام وتصبه في مقتل حين تطورت هذه الجامعات تطوراً مذهلاً بفعل دينامياتها الخاصة.

وقد أدى الدور الذي قام به نظام الحكم في بشاة ونمو هذه الجماعات وتوفير الحماية والرعاية لها منذ البداية، أقول أدى ذلك إلى وصم هذه الجماعات وقتها بالعمالة للنظام وحكوماته المتعاقبة وهو وصف صادق على نحو ما رأينا في الفصل السابق، بل وينسحب هذا الوصف إلى حد كبير على الجماعات الإسلامية إلى ما قبل نهاية العقد السبعينيات، يدعونا بالقطع إلى تناول معايير لهذا الفصل الهام من الحركة الأصولية الإسلامية

المصرية، لا يتوقف عند حدود الجذور الانتهازية لعناصر النشأة والتكوين الأولى.

فعلى الرغم من تمتع الجماعات الإسلامية بتشجيع النظام الحاكم وتأييده، والذي كان لها القابلية والحاضنة، كما ذكرت سلفاً، إلا أن الجماعات لا تدين لنظام الحكم بكل نجاحاتها. وذلك أن البنية التحتية من الأعضاء والكوادر التي اضطلعت هذه الجماعات بتأسيسها وإعدادها وتدريبها في المعسكرات الإسلامية الصيفية، وفي أسابيع الدراسات الإسلامية التي كانت تعقد بشكل دوري على مستوى الكليات والجامعات المصرية (*) ولا يمكن بحال أن تكون قد أعدت فحسب للاضطلاع بمهمة سحق اليسار الناصري والماركسي داخل الجامعات لصالح التحالف الحاكم الجديد. إن تكتيكات الجماعات الإسلامية لتأسيس قواعد لها وسط طلاب الجامعات والمعاهد المصرية كانت حاسمة في هذا الشأن. فمن خلال وعى الجماعات لتطوير وامتلاك استراتيجية لتغيير الحياة في الحرم الجامعي، تمكنت من أن تقنع قطاعاً لا يستهان به من طلاب الجامعة بأن في إمكانهم أن يمتلكوا أقدارهم ومصائرهم منذ اللحظة التي تبدأ بأن يجد نفسه شيئاً فشيئاً يعارض من أجل تأسيس المجتمع والدولة المسلمة، مروراً بالقطيعة والمفاصلة بمستوياتها الشعورية والكلية مع المجتمع الجاهلي (١٣).

وبإمكاننا أن نميز بين ثلاث مراحل أساسية في نمو وتطور الجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية.

- المرحلة الأولى، وهي مرحلة النشأة والتكوين، وقد امتدت هذه المرحلة منذ أوائل السبعينيات واستمرت حتى ١٩٧٥. وفيها بدأت الجماعات تنشط، ولم يكن مصادفة، كما ذكرت قبلاً، أن تكون أفكارها المطروحة وممارساتها داخل الجامعات، وقتذاك، في الاتجاه الذي يمتنعه نظام الحكم، فهاجمت اليسار تحت ادعاء الدفاع عن الإسلام. وكان الاتجاه الأصولي الإسلامي التقليدي هو الغالب على نشاط الجماعة وتوجهاتها الفكرية في تلك الفترة، كما اضطلعت الجماعات بالعديد من الأعمال التعليمية والثقافية لكسب الأنصار وتأسيس القواعد، مثل تنظيمها لفصول جماعية مجانية لمراجعة المواد الدراسية في مساجد الكليات، وقيامها بإصدار طبعات رخيصة من المذكرات والكتب الجامعية دون دفع قيمة حقوق التأليف للأستاذة وتحرير وتعليق مجلات الحائط التي تحوى مقالات مناهضة لقوى اليسار داخل الجامعة كما نظمت الجماعات المعسكرات الإسلامية الصيفية ورحلات الحج والعمره للطلاب وبدعم وتمويل من الدولة، وسعت لمواجهة مشكلات السكن الجامعي والمواصلات وخاصة بالنسبة للطلالب بطرح حلول فورية وعملية لها. ودعت الجامعات الطلاب للاشتراك في الأنشطة الطلابية الدينية ودروس القرآن والحديث. وكانت قضية الفصل بين الجنسين في قاعات المحاضرات تمثل محوراً هاماً من

محاور اهتمام الجماعات في تلك الفترة أيضاً، كما عارضت قيام رحلات مختلطة بين الطلبة والطالبات (١٤).

- المرحلة الثانية، وهي المرحلة الوسيطة في عمر الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية، ووفق روايات نفر من أعضائها (١٥)، فإن المناخ السياسي، الذي ساد في النصف الثاني من السبعينيات قد أتاح للجماعات الإسلامية الفرصة للسيطرة على الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية، واستغلالها في نشر نخط من الثقافة الإسلامية، وهو ما أدخلها في مرحلة جديدة في التشكيل والتطور (١٦).

وفي هذه المرحلة التي تمتد من ١٩٧٦ إلى ١٩٧٨، كانت الجماعات الإسلامية تواجه أربعة خيارات، الأول، هو الاختيار الأصولي التقليدي الذي كانت تنتهجه الجماعات حتى منتصف السبعينيات، والذي اهتم بالشكل دون المضمون فيما يتعلق بالجماعات كأحد فصائل حركة اجتماعية سياسية فاعلة داخل المجتمع، فكانت قضايا الحجاب والفصل بين الجنسين. والاختيار الثاني، كان اتجاه الإخوان المسلمين. والاتجاه الثالث هو الخيار القطبي وأعنى هنا تلاميذ الإمام الشهيد سيد قطب فكراً وممارسة. أما الاتجاه الرابع، فهو تيار التكفير والهجرة. وطبقاً لرواية الورداني (١٧)، فقد نجح الإخوان المسلمون في احتواء الجماعات الإسلامية بالجامعات المصرية إلى ما قرب نهاية السبعينيات، ثم ما لبث أن قلت الزمام من أيدي الإخوان خاصة في جامعات الوجه القبلي التي تحولت أغلبها إلى تيار الجهاد مع نهاية السبعينيات.

وحلال عامي ١٩٧٧/٧٦، مارست الجماعات الإسلامية ذروة سيطرتها داخل الجامعات المصرية في ظل مباركة نظام الحكم. إذ سيطرت بالفعل على الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية. ففي الانتخابات الطلابية للعام الدراسي ١٩٧٧/٧٦ كسبوا مواقع قيادية. وقوية ومؤثرة في مجالس الاتحادات الطلابية على مستوى الجامعات المصرية وفي العام الدراسي ١٩٧٩/٧٨ خططت الجماعات للفوز بنسبة كبيرة من مقاعد الاتحادات الطلابية. وبالفعل تمكنت من اكتساح الانتخابات في ذلك العام (١٨). وفي حين منحتها السيطرة على الاتحادات الطلابية فرصة لزيادة نفوذها داخل الكتلة الطلابية، فإن هذه السيطرة ساعدت الجماعات الإسلامية أيضاً على تقوية تنظيمها المركزي الخاص، والاتصال ببعضها البعض بصورة مشروعة، الأمر الذي أصبحت معه الجماعات تتمتع ببناء هرمي محكم، يبدأ من كل كلية وجامعة وصولاً إلى الاتحاد العام للجماعات الإسلامية علي مستوى الجمهورية ففي القاعدة، وهي هنا الكليات، يتم انتخاب مجلس شورى لكل كلية من بين أعضاء الجماعة الإسلامية داخل الكلية، ويتم انتخاب أمير الجماعة بالكلية. ومجموع أمراء الكليات يشكلون مجلس شورى الجامعة، ومن مجموع مجالس شورى الجامعات الإسلامية في الجامعات تشكل مجلس الشورى الأعلى للجماعة

الإسلامية في الجامعات المصرية (١٩).

واستطاعت الجماعات الإسلامية من خلال تلك السيطرة أن تحول حرم الجامعة، وبصفة خاصة في الوجه القبلي، إلى منطقة إسلامية بالمعنى الحرفي للكلمة، إذ سعت إلى ترسيخ نظام إسلامي بديل في حرم الجامعات قائم على إرادة المفصلة مع المجتمع الجاهلي. ونشطت في سبيل إشاعة هذه الروح في مجتمع الجامعة. وفي هذه المنطقة الإسلامية، وبدعم وتشجيع من نظام الحكم. حرم طلبة الجامعات الإسلامية المستخدمين العصي والهرارات والقبعات الحديدية والأسلحة البيضاء، أى فكر أو ممارسة قد تمثل نسفاً مغايراً لمعتقداتهم، فكانوا يتدخلون في الحياة الخاصة والشخصية للطلبة والطالبات داخل أروقة الكليات وقاعات الدرس، ويهاجمون أى شاب وفتاة يمشيان سوياً بدعوى انتهاكهما الأخلاق الإسلامية. وسعوا إلى ترسيخ الفصل بين الجنسين، ووقعت من جانبهم تحرشات واعتداءات على الطلبة المسيحيين والأساتذة العلمانيين. وأوقفوا العروض السينمائية والمرحبة، ومنعوا إقامة الحفلات الموسيقية في الجامعات، باعتبار أن تلك الفنون ظواهر مرضية، ومناورات شيوعية، ومؤامرات صليبية ويهودية لإفساد الشباب المسلم. وفي المقابل كانت تتزايد الأماكن التى تخصص للصلاة، وإقامة العروض المتكررة للأدب الإسلامية (٢٠).

وفي تقديري، أن جانباً من مجاح الجماعات الإسلامية في الفوز بمقاعد الاتحادات الطلابية، فضلاً عن أنه يرتبط بدعم النظام وتشجيعه للجماعات، إلا أنه يرتبط أيضاً بأنماط السلوك السياسى التى بدأت تسود لدى الغالبية من طلاب الجامعات المصرية في النصف الثاني من السبعينيات. إذ كشفت العديد من البحوث (٢١)، أن عدداً كبيراً من الطلاب صار يبدى لا ميلالة للمشاركة السياسية، فلم يعد الطلاب يميلون إلى المشاركة في الانتخابات الطلابية واختيار ممثليهم. وفي المقابل اتجه العدد القليل المتبقى، والذي تمكنت الجماعات الإسلامية من تعبئته وحشده إلى المساهمة في الانتخابات مزيداً لمرشحي الجماعات الإسلامية من منطلق التضامن الإسلامى العام. وكانت أكثر الجماعات الإسلامية نشاطاً في كليات الهندسة والطب والعلوم والزراعة وهو أمر ينطوى على تطور هام. إذ أن طلاب هذه الكليات العملية أكثر اغتراباً وأكثر استعداداً لقبول الدوحما الأصولية، وذلك خلافاً لطلاب الكليات النظرية كالآداب مثلاً، وذلك بحكم غياب العلوم الإنسانية والفلسفة والمطق من برامج الدراسة في الكليات العملية (٢٢).

ولم يكن نظام الحكم حتى عام ١٩٧٧ لمضع أية عقوبات أمام حرية الجماعة الإسلامية في التعبير والحركة، كما تجنبت الجماعات حتى ذلك التاريخ الهجوم على النظام بشكل صريح إلا أن الشقاق قد أخذ يدب بين النظام والجماعات الإسلامية في ١٩٧٧ وبفعل حادثتين هامتين، الأولى هي قضية تنظيم التكفير والهجرة أو جماعة

المسلمين ومحاكمة أعضائه ، وصدر أحكام بإعدام خمسة من قيادات الجماعة وأحكام بالسجن مع الأشغال الشاقة لمدة متفاوتة بالنسبة لعدد كبير من الأعضاء (٢٣) . والحادثة الثانية ، هي رحلة الرئيس السادات إلى القدس . ومع بداية جهود وعمليات إحلال السلام في الشرق الأوسط ، لم يعد النظام الحاكم يتعامل مع حلفائه السابقين الذين أصبحوا ، بعد أن كسروا له شوكة البسار في حرم الجامعة ، عبثاً ثقيلاً عليه . وصار النظام على استعداد لأن يفعل كل ما من شأنه أن يسلب الجماعات الإسلامية نجاحها .

ومن المفارقات المأساوية في دراما النظام الحاكم والجماعات الإسلامية ، أن النظام حاول المستحيل لأجل وقف نمو هذه الجماعات وواد تطورها ، ولكنه لم ينجح . فالجماعات الإسلامية كانت قد اكتسبت قوة تحرك وتحريك ذاتية ، وتجاوزت كل الحدود المرسومة لها سلفاً في مخيلة النظام وأنصاره ومعارضيه ، والدين كانوا يقفون جميعاً مفتوحين الذراعين في محاولة لصد المارء الذي أطلقوه من عقاله ، ولكن دون جدوى .

وبدأ من يناير ١٩٧٨ ، بدأ النظام حربه ضد الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية . وتلخص تكتيك النظام في شطب عناصر الجماعات الإسلامية المرشحة في قوائم الانتخابات ، وفي تزيف نتائج الانتخابات ، وفي رفض اعتماد أوامر الصرف المختلفة التي كانت تصدر عن لجان الاتحادات الطلابية التي مازالت تسيطر عليها الجماعات الإسلامية ، وفي صيف ١٩٧٨ أغلقت الحكومة المعسكرات الإسلامية (٢٤) .

- المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة التمييز والاستقلال ، ويتحدد لها زمانياً عام ١٩٧٩ إذ بدأ يبرز خط متميز للجماعات . وبدأ ذلك من خلال المؤتمرات الموسعة التي كانت تعقدها الجماعات ، وما كانت تصدره وترزعه من نشرات ومنشورات تهاجم نظام الحكم على تباطئه في تطبيق الشريعة الإسلامية ، وعلى سياساته السلمية إزاء إسرائيل ، وموقفه من الثورة الإسلامية في إيران . كما ظهر تيار داخل الجماعات مناهض لسياسة الإخوان المسلمين ومسلكتهم ، وأميل إلى حظ الجهاد خاصة في جامعات الوجه القبلي ، وأدى في النهاية إلى صدام الجماعات مع الإخوان ومع نظام الحكم . ويعلق الورداسي (٢٥) على ذلك بأن الجماعات الإسلامية كانت قد رفضت محاولات الإخوان لاحتواء الجماعات ، إلا أن الإخوان استطاعوا عن طريق الإغراءات المادية احشواء بعض العناصر القيادية للجماعات ، وكان لهذه الإغراءات دور كبير في استمرار أحد أجنحة الجماعات الإسلامية في ولاء لهم . ولم يقتصر نشاط الجماعات الإسلامية في جامعات الوجه القبلي على الأنشطة الثقافية والاجتماعية السابق ذكره ، بل اتخذ نشاطها طابعاً صدامياً عنيفاً حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التي كانت تقام بالجامعة ، وسعت عن طريق العنف إلى اصطدامها بالطلبة المسيحيين ، كما أن منشوراتها كانت تأخذ طابعاً عدائياً شديداً للمسيحيين والكنيسة المصرية .

وفى بداية الثمانينيات توزعت الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية على ثلاثة تيارات . الأول اتخذ خطا مواليا للإخوان المسلمين وتركز فى جامعتى القاهرة والإسكندرية . والتيار الثانى اقترب من خط الجهاد فى جامعات الوجه القبلى . والثالث تيار أصولى ثقله فى جامعة الإسكندرية (٢٦) .

ويرى أحد أعضاء الجماعة ، أن هذه الفترة شهدت انتقادات عنيفة من الجماعات لموقف الإخوان من النظام واتهامهم بالمهادنة . وتزعّم أمراء الجماعات فى أسبوط وسوهاج وقنا وأسوان وبعض قيادات النيا هذه الحملة ضد الإخوان . وهذه القيادات هى التى قادت فيما بعد وفتحت المجال للتعاون مع تنظيم الجهاد بعد أن رفضت مبدأ العمل السياسى من خلال القنوات المشروعة القابولية والحزبية . ولم يكن الموقف من الأحزاب والحياة السياسية فى مصر هو السبب الوحيد الذى قاد الجماعات إلى الصدام مع نظام الحكم ، وإنما كانت ثمة مواقف أخرى قادت إلى تفاقم هذا الصدام ، ومن ذلك موقف الجماعة من إسرائيل ، ومن معاهدة السلام ، ومن عمليات التطبيع . وقد نظمت الجماعات فى هذا عدة مؤتمرات وأصدرت بيانات تستنكر عملية السلام والمبادرة والتطبيع وهو ما قاد الجماعات إلى تكرار حوادث صدامها مع نظام الحكم . وفى مايو ١٩٨٠ قيد السادات كل الجماعات الإسلامية فى الجامعات ، واتهمها بتصعيد التعصب الدينى ، وبالتطرف وأثارة النزاع الطائفى . وفى مواجهة النفوذ المتزايد للجماعات ، أصدر السادات مرسوما بقانون يقضى بتعديل لائحة الاتحادات الطلابية وطبقا لهذا القانون الجديد ، وضعت الاتحادات الطلابية تحت سيطرة أعضاء هيئات التدريس بالجامعات ، واعتبرت أنشطة الجماعات الإسلامية وفقا لهذا القانون أنشطة غير قانونية وغير مشروعة داخل حرم الجامعات (٢٧) .

وقد دفع عنف النظام الموجه للجماعات الإسلامية ، الطلاب أعضاء الجماعات إلى الخروج من جيتو الجامعة ، فبدأت رسالة الجماعات فى الانعشار خارج حدود الجامعة وبدأ محرضوها وكوادرها فى الدعوة بين الناس ، وأخذت الجماعات تفرض نفوذها على الشوارع والمدن الصغيرة والمساجد خاصة فى محافظات الوجه القبلى (٢٨) . وحرمت الاحتلاط فى الكليات وحرمت الموسيقى وكانت توقف المحاضرات فى أوقات الصلاة . واستخدمت فى ذلك كل سبل التهيب والترغيب ، واضطهدت المسيحيين من الطلاب والاساتذة العلمانيين . ولم تعد الجماعات الإسلامية فى حاجة إلى رعاية أحد . لا الإخوان المسلمين ، ولا النظام الحاكم ، ولا حتى أئمة وشيوخ الميكروفونات فى المحصر . وارتفع صوت الجماعات بالهجوم العلنى على النظام الحاكم وسياساته ، وصعدت مسألة تكفير الحاكم الذى لم يلتزم بشرع الله ، وفرط فى حقوق المسلمين ، وتصلح مع أعداء الإسلام

، وقالت بوجوب قتاله شرعا ونسفية نظامه جهادا في سبيل الله وتطبيقا لحاكمية الله في الأرض^(٢٩). ومع صدور قرارات سبتمبر ١٩٨١ تم اعتقال عدد كبير من قيادات الجماعات الإسلامية وأبرز أعضائها والتحفظ عليهم . ووفقا لروايات بعض قيادات الجماعة فإن الشرطة لم تتمكن من القبض على عناصر قيادية هامة في الوحد القبلى . وفى تلك الفترة حدث اللقاء بين هذه العناصر وعبد السلام فرج مؤسس تنظيم الجهاد ، الأمر الذى قاد إلى سرعة اندماج الجماعة الإسلامية فى صعيد مصر فى تنظيم الجهاد الذى كان يتزعمه فرج ، وتشكل مجلس شورى أعلى من أحد عشر عضوا ، وعرض على الشيخ الكفيف والأستاذ بالجامعة الأزهرية ، عمر عبد الرحمن إمارة المجلس وقبلها تحت إلهام ليصبح أميرا للجماعة الإسلامية^(٣٠). وبعد حادثة اغتيال السادات وأحداث مدينة أسبوط عام ١٩٨١ ، توارى تيار الجماعة الموالى للإخوان المسلمين ليرز على الساحة تيار الجهاد فى الجماعة . وتكمن أهمية أحداث أسبوط فى أن الجماعة الإسلامية فى الوجه القبلى كانت هى التى لعبت الدور الأول والأساسى فيها ، وكان ذلك إيذانا ببلورة خط مستقل للجماعة الإسلامية رغم قصر فترة التنسيق والتعاون التى تمت بينها وبين تنظيم الجهاد^(٣١).

ز- التنظيمات / الجماعات الإسلامية الجهادية المسلحة .

وتعد هذه التنظيمات والجماعات ، على صعيد الفكر والممارسة حركة وتنظيما ، نسلا مباشرا لجماعة الإخوان المسلمين . وسيد قطب هو حلقة الرصل بين الإخوان المسلمين والتنظيمات الجديدة . إن قطب كإيديولوجى ومناضل أصولى إسلامى ، أشرف على عملية التحول من أصولية الإخوان على نحو ما صاغها البنا والهضيبى ، والتى أخذت فى الضمور والاضمحلال ، إلى أصولية الجهاد فى الربع الأخير من القرن العشرين . ففي عام ١٩٦٢ حدث انقلاب خطير فى فكر الإخوان المسلمين بظهور إيديولوجية إسلامية متكاملة ، إذ كانت ظروف القهر والاضطهاد من جانب النظام الناصرى ، والتنكر من جانب المجتمع للإخوان المسلمين بتأثير الخوف من سلطة الدولة ، فضلا عن تأثيرات أبى الأعلى المودودى مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان ، إن هذه العوامل مجتمعة كانت قد ألهمت قطب إبداعه الفكرى ممثلا فى كتابه الهام " معالم فى الطريق " ، الذى رفض فيه المجتمع المصرى وكل المجتمعات المعاصرة باعتبارها مجتمعات جاهلية تقوم على أساس الاعتداء على أخى خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، وتستعبد عن حاكمية الله كما تمثلت فى شريعته ، بحاكمية البشر الذين أدعوا لأنفسهم أنهم أصحاب حق فى وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأوضاع الخاصة بهم بمعزل عن منهج الله ، وفيما لم يأذن الله به^(٣٢). ووفقا لقطب ، لم يعد الاعتقاد بالرهية الله ،

وتقديم الشعارات العبودية له ، أمرا كافييا لكي يصبح المجتمع المصري مجتمعا مسلما . وإنما لابد للمجتمع بأثره من أن ينكر حاكمية غير الله ، وينكر الحكام من البشر ، وكل ما تقدمه الحاكمية البشرية من نظم وشرائع وقيم وعادات وتقاليد . وعلى ذلك ، تعد كل المجتمعات الإسلامية التي تحكم بقوانين وضعية ، مجتمعات كافرة ، حتى ولو ادعى أهلها أنهم مسلمون ويلتزمون بقواعد الإسلام الخمس ، وكانت شهادات ميلادهم تشهد بأنهم مسلمون . فهؤلاء يجب أن يعلموا أن الإسلام الحق هو إقرار عقيدة لا إله إلا الله بجلولها الحقيقي ، وهي رد الحاكمية لله في أمر حياتهم بشمولها و كليتها ، وطرده المعتدين على سلطان الله والذين يدعون حق الحاكمية لأنفسهم من دون الله ، ومن ثم يؤسس قطب التفكير على غيبة الحاكمية الإلهية (٢٣) . وارتأى قطب أنه لابد من إعادة بعث وإنشاء الإسلام في نفوس الناس من جديد . ولكي يبدأ هذا البعث لابد من طليعة تعزم هذه العزيمة ، وتغضى في الطريق ، تغضى في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في كل أرجاء الأرض ، تغضى وهي تزاوُل نرجسا من العرلة والمفاصلة من جانب ، إذ تنجرد من كل مؤثرات الجاهلية التي تعيش فيها وتتخلص من كل ضغوطها وتصرراتها وتقاليدها ، وترجع إلى النبع الخالص الذي استمد منه رجال الإسلام الأوائل مفاهيمهم ورؤاهم التغييرية . ومن جانب آخر ، تزاوُل الجماعة - الطليعة نوعا من الاتصال بالجاهلية المحيطة ، ولكن دون أن تتصالح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ، ولا أن تدن له بالولاء . لأنه بهذه الصفة صفة الجاهلية ، غير قابل للتصالح معه . ولابد لهذه الطليعة من أن تعرف طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها و صلب غايتها . ونقطة البدء في الرحلة الطويلة هي التغيير الداخلي أولا حتى يمكن تغيير المجتمع أخيرا . ومن ثم يتم التأكيد على قوة الاعتقاد والنصر ، وقوة الخلق والبناء النفسي ، وقوة التنظيم والبناء الجماعي ، وسائر أنواع القوة التي تراجه بها الجماعة / الطليعة ضغوط المجتمع وتغلب عليه أو على الأقل تصمد له .

ومن الطبيعي ، في ظل هذه الصيغ الأيديولوجية التي جاء بها قطب بخصوص جاهلية المجتمع والحكم بتكميره ، ودعوة طليعة المسلمين الصادقين للجهاد للقضاء على الجاهلية المعاصرة ، أقول ، من الطبيعي أن يكتسب العنف صفة شاملة تشمل الحاكمين والمحكومين ، عنف شامل موجه للطاغوت وللمجتمع الذي يتخذ من هذا الطاغوت ربا من دون الله . عنف يتجاوز اغتيال الحاكم ومعاونيه ورموز نظامه ، إلى تدمير بصيب المجتمع الجاهلي الآثم . وتلك هي مهمة الطليعة الحركية ، والتي تكون لها شرعية مطلقة في تحركاتها . إلا أن التطور الأهم في مسار الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة حدث أثناء محنة الإخوان الثانية خلال فترة حكم ناصر ، وهي المحنة التي بدأت منذ أواخر يوليو من عام ١٩٦٥ ، إذ انقسم الإخوان المسجونون وتباينوا في قراءاتهم لكتاب قطب " معالم في الطريق " . وأبرزت تجربة السجن وما حدث خلالها من عمليات قمع وتعذيب فاق كل ما

يمكن أن تواجه به جرائم الفكر ، أفرزت مؤلف متباينة حين طرح مجموعة من شباب الإخوان ، ويتأثير من صياغات قطب الأيديولوجية ، سؤالاً نصه : هل يمكن اعتبار السلطة التي قامت بتعذيبهم وإضطهادهم بهذه البشاعة وكل هذه القسوة مسلمة أم كافرة ؟ (١٤)

وفي حين ارتأى قدامى الإخوان أن إسلام المرء يتحقق بتلفظه بالشهادتين وأن كل ما يفعله بعد ذلك يعد معصية يؤاخذ عليها ، ورفضوا العنف وأبدوا الهضيبي في دفاعه ضد صيغ قطب الأيديولوجية في كتاب الهضيبي "دعاة لأقضاة" ، ورغبوا في التحول إلى حزب سياسي علني ، فإن شباب الإخوان رفضوا هذا النطق وأدانوا هذا المنحى ، وحكموا بالكفر على المسلمين أفراداً وجماعات ودولاً ومجتمعات وعلوماً ومعارف ، ومؤسسات ، نافين الإسلام عن أكثر من ٩٩٪ تسع وتسعين بالمائة من المسلمين . فهم مسلمون يدعون الإسلام ويعبرون عن دينهم بكلمة الإسلام ، ولكنهم لا يعلمون ما هو المسلم الحق ، وما هو المفهوم الحقيقي لكلمة الإسلام (١٥) . وانقسم أولئك الشباب إلى جماعات وزمر متباينة بسبب تفسيرهم لصيغ قطب الأيديولوجية التي تمحورت حول مفاهيم الجاهلية والتكفير والمفاصلة والجهاد . وبإمكاننا أن نميز بين ثلاثة تيارات أساسية هنا . التيار الأول ، آثر الانسحاب من المجتمع ، ولكنه انسحاب بمعنى الانفصال الشعوري والروحي . بينما التيار الثاني ، كان يعني بالعزلة أو المفاصلة . الانفصال الكلي والانسحاب التام من المجتمع . في حين أن التيار الثالث طرح بشكل مباشر وفوري قضية الجهاد وإعلان الحرب على الدولة الكافرة وسمى إلى الاستيلاء على سلطة الدولة لأجل استخدامها في إحداث التحول وإقرار البديل الإسلامي . وفيما يلي نعرض بإيجاز شديد لتطور هذه التيارات الثلاثة .

التيار الأول ، ويضم أولئك الذين بشروا بالانفصال والعزلة الشعورية عن المجتمع ، وقد سموا أنفسهم "جماعة العزلة الشعورية" ، لقد تحاورت عناصر هذا التيار واقتنعت بأن المجتمع المصري المعاصر هو مجتمع جاهلي وكافر ، وآمنوا بأن هذا المجتمع يجب تدميره ، على أن يقرموا بإنشاء مجتمع آخر على بقاياها واطلاله . ولكنهم كانوا على وعى كامل وإدراك تام للنتائج المأساوية التي يمكن أن تحدث من إعلانهم تكفير المجتمع ، ومن ثم وجدوا أنفسهم في مرحلة الاستضعاف بالقياس للمجتمع الجاهلي خصمهم وعدوهم . لقد رأوا أن النبي خلال الفترة التي عاشها في مكة قبل الهجرة ، كان في طور الاستضعاف ، الأمر الذي دفعه إلى تجنب وتقاضى أى مواجهة مع قريش الوثنية المسيطرة والحاكمة . وبعد الهجرة جاء طور التمكين أو التمكين ، وخلال ذلك كان النبي قادراً على أن يشن حرباً ضد قريش . وأن يهزمها لذلك قررت جماعة العزلة الشعورية

الاستمرار في العيش داخل مجتمعهم الجاهلي والكافر ، ولكنهم أخفوا وجهات نظرهم وحجبوها ، أى أنهم كانوا يمارسون التقية على التقليد الشيعي ، فأعلنوا تكفير المجتمع بشكل سرى في قلوبهم ريثما يأتى طور القوة والتمكن ليكونوا قادرين على إعلان تكفير المجتمع جهاراً ، وسيكونون عندئذ قادرين على قتاله دون حكم مسبق بتوقع الهزيمة . وكل يوم جمعة كانوا يصلون قبل الإمام الرسمي الذى اعتبروه كافراً . وأخذت رسالة جماعة العزلة الشعورية تمارس تأثيرها بالتدريج اعتماداً على مبدأ الحركة بالمفهوم ، أو ما يمكن تسميته بالتقدم غير العلن ، وكانت طبيعة المجتمع الذى عاشوا فيه ، وأهداف الجماعة سبباً في تلقين مبادئها بالتدريج وبشكل فردى ، اعتماداً على درجة معرفتهم بالفرد وولائه وإخلاصه (٣٦) .

— التيار الثانى ، وهو التيار الذى بشر أصحابه بالمفاصلة الكاملة عن المجتمع . وقد اتفق هؤلاء مع التيار الأول في وجوب تكفير المجتمع الجاهلي ، وكانوا واعين ومدركين تماماً لخطورة التصريح بهذا التكفير وإعلانه ، بينما هم يعيشون داخل هذا المجتمع وهم مازالوا في طور الاستضعاف ، ولكن منهجهم فى تجنب وتفادى خطر هذا الإعلان والتصريح ، لم يكن التقية ، وإنما الانسحاب كلية من المجتمع الجاهلي ، وخلق مجتمع صغير لجماعة المسلمين على أطراف مجتمع الجاهلية والكفر . وبهذا تتمكن من تكفير المجتمع دون إخفاء وكتمان وحجب لإعلان التكفير . وكان شكرى مصطفى مؤسس جماعة المسلمين المعروفة بجماعة التكفير والهجرة ، ينتمى إلى هذا الاتجاه الثانى الذى أخذ بمبدأ الهجرة الكاملة والمفاصلة التامة .

إن كتاب قطب ، سالف الذكر ، كان هو عمل السجن الذى انكبت عليه جماعة المسلمين ، ثم اعتمدته فى تحديد أهدافها ودوافعها ووجهات نظرها ، وكان مصدر وحيها وإلهامها فى صياغة عقيدتها ثم فى بلورة هذه العقيدة وتطورها . وأزاح شكرى ، جانبا ، كل تراث الفكر الإسلامى ، اعتماداً على أطروحات قطب ، واعتبر نفسه امتداداً للجماعة الإسلامية الأولى التى عاشت فى مكة زمن البعثة والنبوة . فرفض أقوال الأئمة ورفض الإجماع وسائر ما أطلق عليه ، هو بالأصنام كالقياس وغيره من مصادر التشريع الإسلامى . فجماعة المسلمين ستحاكم لحسب إلى كتاب الله وسنة رسوله وسترفض ما عايناهما . وأعلن شكرى أنه لا يلتزم بغير القرآن والسنة . من فهمه وتفسيره لهدى المصدرين ، وهما عنده مصدر واحد باعتبار أن الرسول لا ينطق عن الهوى ؛ قام البناء الفكرى لجماعة المسلمين (٣٧) .

وفى أكتوبر ١٩٧١ ، أفرج عن شكرى مصطفى مع عدد من الإخوان المسلمين تمسحاً مع سياسة النظام الجديد ، كما أسلفنا فى الفصل الرابع ، وبعد حوالى عشرة أشهر

فقط من خروجه من السجن اكتشفت أجهزة الأمن المصرية في سبتمبر ١٩٧٢ ، إلى تنظيمها دينياً في مغارات وكهوف الصعيد^(٣٨) . كانت حركة التكفير بطيئة في منشأها في السنوات الأولى من عقد السبعينيات ، ولكنها لم تتوقف ، إذ لجح شكري مصطفى في استخدام سلاح التكفير بفاعلية في الميدان الاجتماعي جامعاً حوله عدداً كبيراً من الاتباع الذين وافقوه . وحتى عام ١٩٧٣ كانت جماعة المسلمين تتراوح ما بين الهجرة الفعلية والحقيقية إلى الكهوف والمغارات في جبال الوجه القبلي ، أو الانسحاب فقط من المجتمع الجاهلي . ووفقاً لرواية أحد القيادات الأمنية^(٣٩) ، وفي ذلك الوقت ، أنه في عام ١٩٧٣ ، تلقت أجهزة الأمن بلاغات كثيرة من أسر مصرية ذكرت أن لهم أبناء شباب يخشون بطريقة غريبة ومريبة من منازلهم ويتركون ورقة خلفهم بأنهم هاجروا إلى الله ، ثم لا أحد يعرف طريقهم . وكان كل ما هنالك من علامات سابقة على هذا الاختفاء ، كما ذكر أرباب هذه الأسر ، أن الأبني كان قد أطلق طيته ، وبدأ يكفر كل أفراد أسرته . وبعد البحث والاستقصاء ، وجدت أجهزة الأمن بعضاً من هؤلاء الشباب في مغارة في الجبال القريبة من محافظة المنيا ، منعزلين عن المجتمعات ومعهم خناجر ، وقالوا أنهم يعدون العدة للهجرة إلى تلال اليمن حيث يبدأ منها الزحف الذي قام به المسلمون الأوائل . وعاشت جماعة المسلمين لفترة قصيرة فقط في مغارات وكهوف الجبال في صعيد مصر ، ثم مالبت أعضاء الجماعة أن عاشوا معاً في حجرات مؤنثة ومجهزة في المناطق السكانية الفقيرة حول القاهرة وفي المدن الكبرى . وكان معتقد الجماعة في التائب والتكفير مغرباً لجذب عدد من الشابات بعيداً عن أسرهن ، بحيث هجرن أسرهن للحياة مع أعضاء الجماعة^(٤٠) . وحتى عام ١٩٧٦ كانت جماعة شكري مصطفى لديها حوالي ٢٠٠٠ ألفين من الأتباع والمؤيدين ، وكان ترك الجماعة يعني من وجهة نظر قائدها هجراً للإسلام ، وبالتالي يعتبر من يفعل ذلك مرتداً عن الإسلام ويجب عقابه بالموت .

٣- التيار الثالث ، هو تيار الجهاد . واتعمقت العناصر النواة التي شكلته على أيديهم يعيشون جاهلية معاصرة ، إلا أن التنظيمات والجماعات التي تبرزت عليها هذه العناصر فيما بعد اختلفت بشأن الموقف من قضية التكفير . إذ يغلب عليها تكفير نظام الحكم ، ولكن بعضها ذهب إلى القول بقبول العذر بجهل أعضاء المجتمع والامتناع عن تكفيرهم ، وذلك دون البعض الآخر . وتكمن أهمية مؤسسي تيار الجهاد في أنهم قد لمسوا بدقة بالغة العامل الرئيسي لافتقار أسلافهم إلى النجاح ، وأعنى بهم الإخوان المسلمين وجماعتي التكفير والعزلة ، وذلك هو عجزهم عن طرح مسألة سلطة الدولة بشكل مباشر وفوري . ومن ثم رفض تيار الجهاد فكرة العزلة وإقامة مجتمع المؤمنين المنعزل ، ورفض ديالكتيك مرحلي الاستضعاف والتمكين لأنها سل تنهي إلى المعتقلات والمشاق

كما دعا مؤسسو الجهاد إلى تحرير الحركة الأصولية الإسلامية من وضععية الخضوع للإخوان المسلمين وسيطرتهم على الحركة ، على أساس أن قادة الإخوان ، أو الحرم القديم ، قد بلغ بهم الشعب مبلغه وبسبب توالي عمليات القمع التي تعرضوا لها في الخمسينيات والستينيات ، الأمر الذي انتهى بهم إلى قبول تسوية مع النظام كسبوا بمقتضاها بعض الامتيازات والمصالح ، ولكن على حساب الحركة الأصولية الإسلامية (٤١).

ولقد ارتأى كل من صالح سرية ، مؤسس جماعة شباب محمد أو حزب التحرير الإسلامي والتي عرفت إعلاميا بجماعة الفنية العسكرية ، ومحمد عبد السلام فرج ، مؤسس جماعة الجهاد (٤٢) أن كل ما تحتاجه الحركة الأصولية الإسلامية اليوم قبل أي شيء آخر ، هو ترسل الجهاد كفريضة سادسة وكواجب أصولي ، لشحن هجوم عاجل على الدولة الكافرة والإستيلاء على السلطة واستخدامها لتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية ، ويرجع إلى هذين الجيلين الفضل في ترجمة فكرة الجهاد إلى رؤية سياسية واستراتيجية حركية تقوم على اتباع أسلوب المواجهة العنيفة مع نظام الحكم ، إما بالانقلاب العسكري من خلال الجيش للوصول إلى السلطة ، أو باللجوء إلى حزب العصابات والمدن ضد مؤسسات الدولة ورموزها أملا في تدميرها وتصفيتها في النهاية . ولقد أصبحت هذه الاستراتيجية هي الأساس الذي قامت عليه جماعات الجهاد المختلفة التي ظهرت بدءا من النصف الثاني من السبعينيات حتى الآن .

ويكشف تأمل التنظيمات أو الجماعات المكونة لتيار العنف أو التيار الجهادي عن عدد من الملاحظات نسجلها على النحو التالي :

١ - أنه بسبب سرية هذه التنظيمات ، فإنه لا يمكن بالضبط معرفة عددها . ووفقا لعدد من المصادر ، فإنه من المعتقد أن عدد التنظيمات الإسلامية السرية التي ظهرت في مصر على امتداد العقدين الماضيين ١٩٧٠ - ١٩٩٠ قد يصل إلى حوالي ٢٥ خمسة وعشرين تنظيما تتراوح ما بين جماعات أساسية ومتوسطة الحجم مثل جماعات التكفير والهجرة ، وجماعة الفنية العسكرية ، وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية ، ثم مجموعة كبيرة من الجماعات صغيرة الحجم مثل الفرماوية ، وجند الله ، والمعتزلة شعوريا ، وجند الرحمن ، والمكفراتية ، والتوقف والتبني ، والقطيون ، الشوقيون ، والسماوية وهي جماعات لا تمتلك حجم العضوية أو قوة التنظيم التي لدى الجماعات الأساسية ، وتستطيع هذه الجماعات الصغيرة واعتمادا على أسلوب حرب العصابات والمدن أن تقوم بحركات تمرد محدودة وعمليات اغتيال خاطفة .

٢ - تصبح هذه الجماعات أكثر جذبا للانتباه حينما ينطوى نشاطها على درجة من

العنف . ولقد حدث هذا ، على سبيل المثال ، خلال اضطرابات وحوادث الفتنة الطائفية في عام ١٩٧٢ ، وعام ١٩٨١ ، حينما اتخذت نشاطات هذه الجماعات شكل وطابع الهجوم على الكنائس ، وأيضاً في مظاهرات وأحداث يناير ١٩٧٧ ، عندما ركزت على ضرب الملاحى والنواذى الليلية ، وعند تعرضها للأساتذة العلمانيين والطلاب المسيحيين في الجامعات المصرية ، وعلى مستوى آخر أكثر خطورة للعنف تورطت هذه المنظمات في حوادث اغتيال وقتل سواء بشكل مخطط ، جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد أو بشكل عرضى ، جماعة التكفير . وقد أدت الأحداث الثلاثة التالية خلال السبعينيات وحتى مطلع الثمانينيات ، إلى الكشف عن وجود ثلاثة تنظيمات إسلامية ذات طابع عسكرى متفاوت :

— الهجوم العسكرى عام ١٩٧٤ على الكلية الفنية العسكرية أدى إلى الكشف عن جماعة شباب محمد تحت قيادة صالح سرية والمعروفة بجماعة الفنية العسكرية (٤٣) .

— اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى فى عام ١٩٧٧ ، أدى إلى الكشف عن تنظيم جماعة المسلمين والمعروف بالتكفير والهجرة تحت قيادة شكرى مصطفى (٤٤) .

— تنفيذ الانفجارات فى بعض الكنائس القبطية فى مدينة الإسكندرية فى يناير ١٩٨٠ ، ثم اغتيال الرئيس السادات وأحداث مدينة أسيوط (٤٥) ، أدت إلى الكشف عن تنظيم الجهاد .

٣— إن مراجعة فكر وممارسة هذه الجماعة تبين لنا أن ممارسة العنف تشكل قاعدة نظرية متكاملة لدى هذه التنظيمات أو الجماعات ، وهى تمارسه باعتباره شكلاً من أشكال الحرب المقدسة أو الجهاد . وهو فريضة وضرورة ، وإن كانت غائبة فى حياة المسلمين المعاصرين ، وهو وسيلة لإقامة الدولة الإسلامية . وقد اختارت هذه التنظيمات الصدام المباشر مع نظام الحكم أولاً بفضى مشروعية النظام استناداً إلى ذات الشرعية التى يقوم عليها وذلك بإنكار إسلامية النظام وتكفيره ، وثانياً بالسعى إلى تصفية النظام وتدميره . بل إن طاقة العنف حين تعجز عن أن تنصرف فى الرموز المادية والبشرية للنظام الحاكم كإغتيال مسئولين وعناصر من جهاز الشرطة والأمن ، فإنها تتوجه إلى أفراد المجتمع مسلمين ومسيحيين ، بدعوى إجبارهم على الالتزام بشرع الله ، كملاحقة النساء وإجبارهن على ارتداء الحجاب ، وإهزاء اللائى لا يمتثلن بالقول والفعل ، وتدمير نواذى القيدى والاحمال التى تقدم الخمور ، وإحراق بيوت المسيحيين ونهب ممتلكاتهم ومحالهم التجارية ، بل وقتلهم أحياناً ، وإغتيال خصومهم ومعارضهم من المفكرين والمثقفين بعض النظر عن هويتهم الدينية ، بل إن العنف يوجه أحياناً إلى رفاق

الأمس الذين انشقوا عن الجماعات واعتبرتهم من المرتدين .

٤ - من الممكن أن نلمح قدرا من التشايب التنظيمي بين الجماعات والتنظيمات الأصولية الإسلامية القديمة والجديدة خلال العقود الماضيين ١٩٧٠ - ١٩٩٠ . ونستدل عليه أولا ، من الارتباط العضوي بين الجماعات الجديدة وجماعة الإخوان المسلمين ، وثانيا ، من حرية انتقال الأعضاء من جماعة أو تنظيم آخر وتحول وانتقال الكوادر والأمراء إلى تنظيمات أخرى ، وثالثا ، من اندماج الجماعات والتنظيمات الإسلامية (٤٩) .

٥ - يغلب على هذه الجماعات أو التنظيمات الجديدة ضخامة فقه الحركة والممارسة على حساب الفكر والتحليل ، ومن ثم اتسمت بضعف العمل الفكري الاجتهادي أو النظري والذي لم يتجاوز في معظمه سوى صياغات فقيرة ومبهمه للخطاب القطبي ، اعتمد معظمها على استشهادات بآيات من القرآن وأحاديث الرسول لكي تصوغ فكرا انقلابيا يدعو بشكل مباشر للانقلاب على كل ما تعتبره الجماعات ليس إسلاميا من سلوك الأفراد والجماعات والحكومات .

٦ - وجهت الجماعات والتنظيمات حائبا من نشاطها إلى المجالات الاجتماعية والتربوية والخدمية ، بحيث أصبح لها وجود تنظيمي على عدة مستويات ، من ذلك المساجد الأهلية التي أقامتها ، والمؤسسات التعليمية الصغيرة الملحقة بمساجدها لتعليم أمور الدين ومحو الأمية ، فضلا عن المستشفيات الصغيرة والمشروعات الإنتاجية والتجارية الصغيرة ونشر طباعة الكتب . وكان للأعمال الخدمية التي قامت بها هذه الجماعات في الأحياء الفقيرة في القاهرة والجيزة ومدن وقرى لوجه القبلي ؛ مردود إيجابي ظهر في تعاطف الجماهير التي تسكن هذه الأحياء مع الجماعات ومن ثم تسهيل عمليات التحيد من خلال سماح هذه الجماهير لشبابها بالاتصال المباشر بأفراد هذه الجماعات مما سهل عملية تجنيد الأعضاء الجدد سواء بالمساجد أو بالجماعات والمدارس .

٧ - أحداث التنظيمات الإسلامية عملية استخدام المساحد الأهلية وغير الرسمية لطرح تصوراتها للإسلام ك نموذج مجتمعي مضاد ومباين للنموذج الحاكم والسائد للعلاقات الاجتماعية ، إذ تحول المسجد إلى مؤسسة تواجه النظام ، تقدم خدمات بديلة وموازية ، لتلك التي يقدمها النظام الحاكم أو يعجز عن تقديمها لساكني الأحياء الفقيرة ، ولكن في سياق مغاير وبتكلفة محددة تتفق واستطاعة الأغلبية من ساكني الأحياء الفقيرة . كما تحول المسجد إلى مكان للتعبير عن الاحتجاج والرفض السياسي الذي يتخذ شكلا ديميا ، وفي النهاية صار المسجد مكانا ومصدرا لتعبئة جماهير المؤيدين ، وتجند الكوادر ، وتوسيع قاعدة العضوية . .

حـ جماعات الإسلام القوي .

وتشكل هذه الجماعات المادة اللاحمة لكافة عناصر وفصائل القوى الإسلامية السياسية ، وهي ساحة الالتقاء بين مصالح القوى الطفيلية المستفيدة من التحول للاندماج في النظام الرأسمالي العالمي ، والأصولية الإسلامية . إن ممثلي هذه الجماعات يجيدون استخدام الثروة وتوجيهها تحت شعارات دينية لأهداف محددة ، فهم يدعون إلى نظام حكم جديد على النمط السعودي ، ينقسم المجتمع بمقتضاه إلى ثلاث مجموعات رئيسية ، الأولى هي مجموعة الحكم ، والثانية هي مجموعة أصحاب الثروات ، والثالثة هي قاعدة الشعب . ومن شأن توثيق العلاقة بين المجموعتين الأولى والثانية أن يحدث تراكمًا في الثروة^(٤٧) ومن خلال التأكيد على ما يسمونه بالسهج الإسلامي ، فلا ضرائب وإنما زكاة وتكافل وتراحم ويتم طرح الحلول الوهمية لمشكلات المجتمع ، كما يتم اختزالها في تعبيرات الإيمان والبركة والعودة إلى الدين والتمسك به ، ويتم في هذا السياق مواجهة التيارات اليسارية واليمينية بحسبانها مبادئ هدامة ومستوردة وبعيدة عن روح الإسلام وجوهره .

أما الجماهير الشعبية فيتم شعلها بقضايا الدين والتدين الشكلي ومكافحة الإحلال والرذيلة والفساد الأخلاقي ، وانتشار جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم الاتعاض بمشاهد تطبيق الحدود من جلد ورجم وقطع للأبدا والرقاب . على أن تحصل القاعدة الشعبية على المنح والعطايا والهيئات في المناسبات الدينية ، في الوقت الذي تركز فيه المؤسسات الأيديولوجية على محاطر المال الثروة والنعيم الذي ينتظر فقراء الدنيا في الآخرة ، وذلك لمواجهة احتمالات التمرد والثورة^(٤٨) .

إن ممثلي هذا التيار موجودون في قطاعات اقتصادية ذات سمة طفيلية في الغالب ، في التجارة الداخلية والخارجية والمؤسسات المالية الإسلامية وشركات توظيف الأموال والمدارس الإسلامية وقطاع المقاولات والصناعات الخفيفة والسياحة والفسقة . وهي قوى تابعة للخارج وترتبط بالسوق العالمي والرأسمالية العالمية وقامت بدور أساسي في تدويل مدخرات المصريين ونهب هذه المدخرات وضخها إلى المراكز العالمية . كما يشكل بعضها هياكل قوية داخل مؤسسة الحرب الوطني ، بل وفي مؤسسة الأزهر حيث عملت بعض قياداته وشيوخه كمستشارين لشركات التوظيف والبنوك الإسلامية .

ويبقى في نهاية هذا التحليل الذي قدمناه للتيارات المكونة للحرركات الأصولية الإسلامية المصرية ، أن نشير إلى أن هذه التيارات لا تفتقد على الإطلاق لقوة العمل الجماعي ، وإنما جميعها وإن كانت تعزف بشكل منفرد وبآلات متباينة وتصدر عنها نغمات متعارفة في حداثتها وشدها . إلا أنها جميعًا تعزف في النهاية مقطوعة واحدة هي

انتزاع السلطة السياسية على أساس برنامج بوصف بكونه إسلامي . فعلى الرغم مما قد يبدو بين التيارات والجماعات من خلاف حول أسلوب العمل ، وطبيعة التكوين الداخلي ، فإن تجربة انتخابات ١٩٨٧ لمجلس الشعب قد أثبتت مما لا يدعو مجالاً للشك ، أنها تعمل من أجل هدف واحد ، وأن التيارات والقوى المتعددة للحركة تنسق الأدوار فيما بينها ، وأن كل تيار يستفيد من عناصر القوة في الآخر ، وأن ما يبدو أنه تناقض فيما بينهم يمكن تجاوزه وقاچيله مرحليا إلى ما بعد الوصول إلى الهدف الأساسي وهو سلطة الحكم . فقد كان الشيخ عمر عبد الرحمن مفتى الجهاد يؤيد تحالف الإخوان والعمل والأحرار في انتخابات ١٩٨٧ ، وأمراء الجماعات الإسلامية في الوجه القبلي والقاهرة رشحوا أنفسهم على قائمة التحالف ودافعوا عن شعاراته وأصبح بعض هؤلاء الأمراء أعضاء في مجلس الشعب . وكانت طوابير المنقبات من سيدات الأسر التي ينتمى إليها أعضاء الجماعات واللاتى توافدن على صناديق الانتخاب فى إقبال ظاهر ودعائى ومنظم . وكانت جماعات الإسلام الثروى ، والتي شكلت أموال الإخوان العائدين جانباً مهما منها ، تدعم المرشحين الإسلاميين فى الانتخابات ، وكانت المطابع ودور النشر والمؤسسات الإعلامية والإعلانية الخاصة بهم تقوم بدور أساسى فى عمليات الإعلام والدعاية للمرشحين ، وفى الترويج للأشرطة والتسجيلات والمطبوعات التي تروج للقيم التي تنادى بها وتدافع عنها التنظيمات الأصولية . كما كانت منشورات التحالف فى الدعاية الانتخابية موحدة العبارات ومطبوعة باسم التحالف الإسلامى وموزعة مركزيا ، وتكشف كثافة توزيعها عن حجم الإنفاق عليها ، ودلالاته ، وتكشف أيضا عن مدى الالتزام بنصائح الإمام الشهيد حسن البنا وتوجيهاته باللجوء إلى الشعارات المعجمة من نوع : الإسلام هو الحل " ، "صلاح الدنيا يكون بالدين " ، "بذلك معنا لتصلح الدنيا بالدين " .

ثانيا بناء وتنظيم الجماعات الأصولية المسلحة :

فى الفصل السابق مباشرة كان اهتماما مصصبا على بيان الشروط الموضوعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، التي شكلت فى مجملها الباعث والمحفز لانبثاق الحركة الأصولية الإسلامية ونمورها وتطورها فى مصر خلال الربع الأخير من هذا القرن ، وبيان الحد الذى اكتسبت معه هذه الحركة قدرة على الحركة ، والتحرك الذاتيين بحيث لم تعد فى حاجة إلى النظام الحاكم الذى كان لها القابلية فى الميلاد ، والخاصة فى الشأ بعد أن أصبحت تتحرك وفقا لآلياتها الذاتية ، وفى الجزء الأول من هذا الفصل تناولنا بنية الحركة ومعنى بها مجموع التيارات والقوى السياسية والفكرية المكونة للحركة على تعددها وما قد يبدو بينها من تباين واحتلاف ظاهرى . وفى هذا الجزء

سنكون معنيين بفحص البنية الداخلية والتنظيم لراحد من أهم وأقوى التيارات المكونة للحركة الأصولية الإسلامية المصرية المعاصرة ، وهو التيار الذى اصطلح على تسميته بالتيار الجهادى ، أو ما عرف بالتنظيمات الإسلامية المسلحة أو الجماعات الاقتحامية أو جماعات العنف الدينى . وفى ضوء ما قدمناه فى الفصل الأول من مناقشة وتحديد مفهوم الحركة الأصولية الدينية السياسية كحركة اجتماعية سياسية ، وتحديداً لما يجب علينا دراسته فى الحركة الأصولية الإسلامية السياسية ، فإننا سنكون معنيين هنا بدراسة بنية التنظيم الداخلى للجماعات الأصولية الإسلامية ، وماتحويه من تنظيم رئاسى ، وبناء للقوة ، وشكل القيادة ونوعها ، وأساليب التجنيد ، والعضوية ومسااتها وشروطها ، وكيفية إدارة التنظيم ، والقنوات التى تشكل نظم الاتصال وعمليات التلقين العقائدى والتدريب العسكرى ، والمصادر المعتمدة فى تمويل أنشطة التنظيم ، وذلك فى سياق مقارن يتناول التنظيمات الإسلامية الرئيسية الثلاثة التى ظهرت على امتداد السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الحالى ، وهى بالتحديد ، جماعة المسلمين والتى عرفت بتنظيم جماعة التكفير والهجرة ، وجماعة شباب محمد والتى عرفت بحرب التحرير الإسلامى أو جماعة الفنية العسكرية ، وأخيراً جماعة أو تنظيم الجهاد . ولهما يتعلق بنشأة وتطور هذه التنظيمات الثلاثة . فالملاحظ أن كل منها قد بدأ برجل واحد ، وهو فى الغالب قائد التنظيم أو أمير الجماعة . وثمة روايات عديدة تصل إلى حد التناقض فيما بينها بخصوص النشأة ومراحل التكوين الأولى وخاصة بالنسبة لجماعة الجهاد ، وهذه الروايات تحوى تفاصيل كثيرة عن تطور التنظيمات وعمليات الانشاق والاندماج ، وهذه التفاصيل وإن كانت على درجة بالغة من الأهمية بالنسبة لإعادة تجميعها لرسم صورة كاملة لتاريخ الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر ، إلا أننا تعاملنا مع هذه الروايات بتفاصيلها من زاوية محاولة الاستدلال منها على الهياكل والاطر التنظيمية وعمليات التجنيد والعضوية ومصادر التمويل ، فى حين تركنا مهمة التحقيق والفصل فى تناقض الروايات الخاصة بالنشأة والتطور لمن يتصدى لمهمة التأريخ للحركة الأصولية الإسلامية .

ونحن نعتد فى هذا التحليل المقارن الذى يقدمه هنا ، على المقابلات المفتوحة التى تمكنا من إجرائها مع نفر من أعضاء هذه التنظيمات ، كما ذكرت فى مقدمة الكتاب ، وأيضاً على ألوال أعضاء التنظيمات فى محاضر التحقيقات القضائية ، وما ذكروه من معلومات وبيانات تتعلق بأعمارهم ومهنتهم ومقار إقامتهم وكيفية تجنيدهم وانخراطهم فى التنظيم . وما خضعوا له من إعداد عقائدى وتدريب عسكرى ، والمصادر التى اعتمدتها تنظيماتهم لتمويل أنشطة التنظيم ، والعلاقات داخل التنظيم بين القيادة والأعضاء ، ونظم الاتصال ومساراتها ، وكيفية إدارة التنظيم وتقسيم العمل داخله ، وتحديد واجبات وتكليفات الأعضاء أيضاً اعتمدنا على ما نشرته الجرائد اليومية خلال

متابعتها للمحاكمات التي عقدت لهذه التنظيمات واستعنت بشكل أساسي بأرشيف الأهرام والأخبار والجمهورية للفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٨٣ . هذا فضلا عن عدد من الكتب والمقالات والبحوث التي ظهرت خلال تلك الفترة ، وتناولت التنظيمات الإسلامية من نواحي اقتراب متباينة استفدنا منها في بناء ما قدمناه من تحليل مقارن بين التنظيمات الثلاثة في الجوانب التي ذكرناها سلفا ، والتي نشرع الآن في تبويبها . أ - البنية التنظيمية .

أخذت التنظيمات الثلاثة بنمط التنظيم الهرمي . حيث يتكون التنظيم من مجموعات أشبه بالعناقيد على رأس كل منها أمير ، وهناك أمير لكل حي أو منطقة ، وأمير لكل مدينة ثم الأمير العام أو قائد التنظيم وكل ما هنالك من تباين بين التنظيمات الثلاثة في هذا الصدد ، هو عدد الأعضاء في كل مجموعة عنقودية صغيرة ، وأيضا الاختلاف في نمط التفاعل التنظيمي داخل كل تنظيم أو جماعة أو أسلوب إدارة التنظيم ونوع القيادة فيه ، ثم تباين الانتشار والتوزيع الجغرافي للتنظيم داخل مدن ومحافظات مصر .

فجماعة الفنية العسكرية (٥٠) : كانت ذات بناء تنظيمي هرمي يتكون من ثلاث مجموعات رئيسية كبيرة ، هي إمارة الأسكندرية ، وإمارة القاهرة والجيزة وهاتان الإمارتان كانتا تشكلان الجناح المدني للتنظيم وكان يتكون من حوالي ستين عضوا موزعين على مدن القاهرة والجيزة والإسكندرية . والمجموعة الثالثة هي إمارة الكلية الفنية العسكرية ، وكانت تشكل الجناح العسكري للتنظيم وتتكون من حوالي سبعة عشر عضوا من طلبة الفنية العسكرية بينهم طالب واحد بالكلية الجوية . ولكل مجموعة من هذه المجموعات الرئيسية الثلاث أمير ، وتنقسم بدورها إلى عدد من الخلايا السرية لكل منها أمير أيضا ولم يكن هناك عدد محدد لأعضاء كل مجموعة ، حيث يمكن أن تصل المجموعة الصغيرة إلى أكثر من عشرة أعضاء أحيانا . وكل عضو في مجموعته كان بإمكانه أن يضم عضوا جديدا يلحق على نفس المجموعة التي جندته . وكانت مهمة أمراء المجموعات الرئيسية الاتصال بالأمير العام للجماعة ككل ، وترصيل الأوامر إلى أمراء الخلايا الصغيرة ، وإدارة شؤون الجماعة والإشراف على عمليات التجنيد والعضوية والتلقين العقائدي والتدريب العسكري . ويعتمد معيار الانضمام داخل التنظيم من البيعة . فكل عضو جديد كان يبايع أمير مجموعته على السمع والطاعة . وإن كانت البيعة لا تعد شرطا لدخول التنظيم على حد قول صالح سرية مؤسس الجماعة في محاضر التحقيق . ولم تكن جماعة الفنية العسكرية مغلفة الباء التنظيمي ، فكل الأعضاء ذكروا في محاضر التحقيق أنهم تعارفوا على الأمير العام مؤسس الجماعة . واجتمعوا به في لقاءات

عديدة ، كما كانت تعقد اجتماعات ذات طابع تشقيفي لمجموعات كبيرة من أعضاء المجموعات الثلاثة الرئيسية المكونة للتنظيم^(٥١) . ولم تتضح طبيعة التفاعلات التنظيمية داخل جماعة الفنية العسكرية بشكل كافٍ بسبب قصر حياة الجماعة ، وعدم وجود قواعد ثابتة تحكم حركة الجماعة أو التنظيم من الداخل . ولكن يمكن إيداء ملاحظتين أساسيتين بخصوص التفاعل الداخلي في تنظيم الفنية العسكرية :

الملاحظة الأولى ، هي أن غط إدارة التنظيم كانت تتسم بطابع ديمقراطي . ويتضح ذلك من أن بعض العناصر القيادية كان لها موقف مضاد من حركة جماعة الإخوان المسلمين وذلك خلافاً للأمير العام ، قائد التنظيم والذي كانت له صلات قوية بجماعة الإخوان المسلمين كما هو ثابت في محاضر التحقيق . ومع ذلك فإن التنظيم لم يمنع أعضائه من الاتصال بالإخوان المسلمين ، كما أنه لم يفرض عليهم هذا الموقف . بل ترك لهم حرية عقد لقاءات مع قيادات الإخوان المسلمين والحكم عليهم بأنفسهم أيضاً يتضح الطابع الديمقراطي من موقف أمير التنظيم وقائده من العملية العسكرية التي قام بها التنظيم للاستيلاء على السلطة . ووفقاً لروايات أعضاء التنظيم في محاضر التحقيق ، وكان صالح سرية ، الأمير العام للتنظيم ، يرى عدم التعجيل في تنفيذ خطة الاستيلاء على السلاح بالكلية الفنية العسكرية والخروج في مظاهرة عسكرية لإجبار السادات على توقيع إقرار كتابي بالتنازل عن الحكم ، وإعلان قيام الجمهورية الإسلامية في مصر . كان سرية معارفاً للعملية العسكرية لعدم اكتمال البناء التنظيمي للجماعة . ولكن بعض الأعضاء المتحمسين كانوا يرون أن العدد ، ٩٤ أربعة وتسعون عضواً ، قد أصبح كافياً ولاداعي للإبطاء . ومن ثم قاموا بوضع خطة العملية العسكرية من تلقاء أنفسهم ، إلا أن سرية أصبر على رفض الخطة لأنها حسب رأيه لا تحمل سبة كبيرة من النجاح ، ولكن تحت صفوف وإلحاح الأعضاء وافق عليها بعد إدخال بعض التعديلات عليها^(٥٢) . ولا يختلف الشكل التنظيمي لجماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، عن مثيله في جماعة الفنية العسكرية ، باستثناء نمط اتخاذ القرارات والذي يخضع هنا لهيمنة السلطة على نحو أشد خلافاً لما هو حادث في تنظيم الفنية العسكرية . كما تختلف جماعة التكفير والهجرة أيضاً في أن الجهاز العسكري بها لم يكن قد تنامي بدرجة كبيرة تكفى له الانفصال عن بنية الجماعة ، بل كان مندمجاً في الجماعة وكان برنامجاً جزءاً من برنامج الجماعة الذي احتوى على برامج فرعية للتدريب على الدفاع عن النفس والتدريب على استخدام السلاح^(٥٣) . وكانت الجماعات تأخذ بنمط التنظيم الهرمي ، فعلى قمة التنظيم الأمير العام شكري مصطفى ، أمير آخر الزمان ، وله أربعة نواب . بعدهم أمراء المحافظات ، ويأتي في المرتبة التالية أمراء الأحياء والمناطق داخل كل محافظة أو مدينة . وعادة ما كانت المجموعات والخلابا الصغيرة تتكون من خمسة إلى ستة أفراد ، على رأس

كل منها أمير . وهو نفس نظام التوحيد العددي باعتباره أنسب الأشكال التنظيمية السرية للثلاثية ضربات أجهزة الأمن ، فضلا عما يحققه هذا النمط من سهولة الانتشار الجغرافي (٥٤) . وخلافا لجماعة الفنية العسكرية ، كان تنظيم جماعة المسلمين تنظيما مغلقا إلى حد كبير فمضرم الجماعة لا يستطيع مقابلة الأمير العام إلا عن طريق أمير مجموعته ، كما أن العضو العادي قد يبايع الأمير العم أو قد لا يبايعه ، ويكتفى ببايعة لأمره المباشر . كما استخدم أعضاء الجماعة أسماء كودية رمزية أو كنية مستمدة من أسماء السلف تأسيا بالتقليد النبوي . وكان لكل عضو الحق في اختيار كنيته الخاصة به أو اسمه الكودي مثل أبو الطيب ، أبو عبيدة ، أبو هريرة ، مصعب . . .

وتوضح لنا أقوال أعضاء جماعة المسلمين في محاضر التحقيقات ، طبيعة التفاعلات التنظيمية داخل الجماعة . حيث يسيطر شكري مصطفى الأمير العام ، على العملية التنظيمية ويمسك بكل خيوطها ، فضلا عن قيامه بالدور الرئيسي في عملية التلقين العقائدي لأمراء المجموعات الذين يقومون بدورهم بتعليم الأعضاء في مجموعاتهم . وكان شكري يختار بنفسه أمراء المجموعات الصغيرة ، وأمراء الأحياء والمخافطات . وكان معيار تقدير الأمراء واختيارهم مرتبطا بمدى القرب أو البعد الشخصي من شكري مصطفى والذي كان يحظى بقدر عال للغاية من احترام وتقدير أعضاء الجماعة له ، كما كان له نفوذ وسلطان واسع ومتزايد على أعضاء التنظيم إلى الدرجة التي يصعب معها مشاركته في اتخاذ القرارات أو محاسبته ومراجعته ومناقشته في أمر من الأمور التي كان يقررها . وهذا النفوذ الطاعى للأمير ، والذي كان من شأنه إهدار الديمقراطية داخل الجماعة ، كان يرسخه ويدعمه الطبيعة الخلقية للتنظيم ، وأعني بها ذلك الفصل القائم بين روابط النسب وعلاقات القرابة والصداقة بين أعضاء التنظيم من ناحية ، والعلاقات التنظيمية داخل الجماعة من ناحية أخرى . كما كان يدعم نفوذ الأمير العام وتبعية أعضاء الجماعة له ، الطبيعة الفكرية للتنظيم والتي جعلت مرجعها الأعلى اجتهادات الأمير شكري ، الذي احتكم إلى القرآن وسنة النبي فحسب ، ورفض ما عداهما من أقوال الأئمة والإجماع وسائر ما أسماه بالأصنام من مصادر التشريع الإسلامي الأخرى (٥٥) . وانعكست تبعية أعضاء الجماعة للأمير ، وتأكدت أيضا ، من مضمون المبايعة التي يبايع بها العضو أمير مجموعته ، أو الأمير العام وكما جاءت في محاضر التحقيقات " نبايعك على السمع والطاعة في المنشط والمكروه ، وفي عسرتنا ويسرتنا وعلى أثرة علينا ، ولا ننازع الأمر أهله إلا أن نرى كفرا بواحا لنا فيه من الله برهان (٥٦) " . ولضمان التزام الأعضاء بأفكار وحركة التنظيم ، ذكر الأعضاء في محاضر التحقيقات أن الجماعة اتبعت ثلاثة أساليب تتراوح ما بين الترهيب والتخويف واستخدام العنف وأول هذه الأساليب ، أن الجماعة أقامت نظاما للمساعدات المالية لمساعدة الأعضاء غير القادرين أو المحتاجين

وذلك بإفراضهم مبالغ مالية معينة لمواجهة احتياج طارئ كالزواج مثلا . وقد قرر بعض الأعضاء في محاضر التحقيقات قيام الجماعة بالاعتداء على بعض المنشقين عن الجماعة بسبب أنهم لم يمددوا ما اقترضوه من أموال الجماعة وقت أن كانوا أعضاء بها (٥٧) .

وثاني هذه الأساليب هو اتباع نظام خاص للحياة داخل الجماعة ، كان يشارك أحد أعضاء الجماعة مسكن عضو آخر ، ر أن يقوم عدد من أعضاء الجماعة بإنشاء مشروع تجارى بسيط فيما بينهم . كما سعت الجماعة للتدخل فى عمليات التنشئة والتطبيع الاجتماعى لأبناء الأعضاء ، وخلق نمط تنشئة مغاير لما هو سائد فى المجتمع الجاهلى المحيط ، وذلك بإشاعة مناخ وقيم الجماعة داخل أسرة العضو . فالآباء والأمهات ، أعضاء الجماعة ، منعوا أبنائهم من الذهاب إلى مدارس الحكومة الكافرة ، وأخذوا على عاتقهم مهمة تعليم أبنائهم أمور دينهم ونقل الخبرات الفنية والعلمية التى حصلوها إلى أبنائهم . وقد مثلت تلك الأساليب محاولة من الجماعة للهجرة إلى الداخل والانغلاق على الذات بخلق نمط حياة إسلامى مبين لما هو محيط بها ، ولعل أبرز قواعد هذا الانغلاق ما ذكره الأعضاء من أنه لا يجوز لأعضاء الجماعة الزواج من خارجها لأنهم غير متأكدين من إيمان من هم خارج الجماعة . وثالث هذه الأساليب ، هو استخدام الجماعة لنظام خاص لردع الأعضاء غير المتزمين لمواجهة حالات الانفلات والتسيب المحتمل ظهورها داخل الجماعة وحالات الانشقاق عنها فالعضو المقصر أو العصور المقصرة ، كانت تعاقب بعدد معين من الضربات على القدمين . وقد أكد الأعضاء فى محاضر التحقيق تطبيق هذه الجزاءات ، بل وقيام الجماعة بتعذيب المرتدين عن أفكارها . كما اعتدت الجماعة على بعض الأعضاء المنشقين . وكانت هذه الجزاءات والاعتداءات تشكل تهديدا غير مباشر للأعضاء بضبطهم ، وبروعهم وبحول بينهم وبين إعلان خلافاتهم مع الجماعة أو إقدامهم على ترك الجماعة . وقد ذكر بعض الأعضاء أنهم بعد أن تلقوا تدريبات عسكرية وبدنية ، كانوا يخشون من التراجع عن الاستمرار فى هذه التدريبات حتى لا يتهموا بالإرتداد والكفر . وثابت فى التحقيقات أنه بسبب استخدام العنف ، فضلا عن طغيان شخصية شكرى مصطفى ، الأمير العام للجماعة ، حدثت انشقاقات فردية وجماعية قابلتها الجماعة بمزيد من العنف إلى حد القيام بعمليات تصفية جسدية للمنشقين كوسيلة للتخلص منهم ، حيث دلت التحقيقات على حدوث أعمال اعتداء وعنف ضد الأعضاء المنشقين بعد اتهامهم بالكفر والارتداد وإصدار أمير الجماعة حكما بقتلهم . وجدير بالذكر هنا ، أنه برغم عمليات الانشقاق فإن الجماعة استمرت فى العمل والانتشار معادية لكل الجماعات والتشكيلات الإسلامية الأخرى كالإخوان المسلمين وجماعة شباب محمد ، باعتبار أن هذه الجماعات تدعى الإسلام ، وهى على ضلال طالما أنها بعيدة عن عقيدة جماعة المسلمين (٥٨) . وتمثل جماعة الجهاد ، مرحلة أكثر نضجا فى تطور

التنظيمات الأصولية الإسلامية الجديدة في مصر خلال الربع الأخير من القرن الحالي ، من حيث البنية التنظيمية ، وأسلوب إدارة الجماعة ، وذلك بحكم ما توافر للأعضاء المؤسسين من خبرات ومهارات تنظيمية بحكم تخصصاتهم وأعمالهم^{xx} . ويعطينا الهيكل التنظيمي ، وأسلوب عمل جماعة الجهاد أهمية هامة عن طابع التنظيم وطريقة العمل داخله ، فالهيكل التنظيمي للجهاد يقوم على تشكيل مجموعات صغيرة ، عاقبة موزعة جغرافيا على مختلف أنحاء المجتمع المصري مع تركيز خاص في القاهرة والجيزة ومدن الوجه القبلي . ولكل مجموعة من هذه المجموعات أمير يدير شئونها ويختص بكل ما يتعلق بجماعته في مجال الدعوة ، وفي تجنيد الأعضاء وتربيتهم العقائدية ، وتدريبهم والوصول بهم إلى المستويات المطلوبة من الإعداد الفكري والبدني والعسكري ، وهو يتخذ القرارات في مجموعته رغم مسئوليته أمام مجلس الشورى الأعلى للتنظيم والذي يقوم كمظلة تنظيمية تربط كافة تنظيمات الحافظات وهو نظام يعكس على المستوى النظري ، وكما لاحظ نزية الأيوبي^(٥٩) ، مبدأ لينين عن المركزية الديمقراطية ، أما على مستوى الممارسة ، فإن العمليات كانت مرنة ولا مركزية ، ولذلك كان الهيكل التنظيمي للجهاد ، خلافا لجماعة التكفير والهجرة ، يسمح ببعض المرونة وبمساحة أوسع في الحركة ، واتخاذ القرار والاستقلالية النسبية عن القيادة . وهو شكل تنظيمي يقترب إلى حد كبير من جماعة الفنية العسكرية .

وتميزت جماعة الجهاد بامتلاكها لبناء تنظيمي هرمي محدد ، له لوائح داخلية حاكمة وضابطة ونظام للإمارة وتعيين القيادات . وبرنامج محدد لتربية الأعضاء وتكوين الكوادر . كما عرف عن جماعة الجهاد الإيمان الشديد بالتخصص وتقسيم العمل وتحديد وتوزيع المهام ، والتسلسل القيادي . فعلى قمة التنظيم يوجد مجلس شورى التنظيم ، وهو بمثابة المجلس الأعلى للتنظيم ، ويتكون من أحد عشر عضوا . واختصاصاته هي إدارة شئون التنظيم ومتابعة الأحداث واتخاذ القرارات المتعلقة بعمليات التنظيم وحركته . وكانت القرارات تؤخذ بأغلبية الأعضاء إذا كان القرار على مستوى الجمهورية ، وبمجلس شورى المحافظة أو المدينة أو المنطقة إذا ما كان القرار محليا . وكانت القرارات في النهاية يتم عرضها على مفتي التنظيم ، والمرجع الديني الأعلى للجماعة ، وكانت مهمته بيان موقفها من الشرع ، وإيجاد المبرر والسور الديني لها ، وإصدار الفتاوى وفقا للشريعة الإسلامية والسوابق التاريخية الإسلامية وذلك لإضفاء شرعية دينية على سياسات الجماعة وتوجهاتها وأعمالها^(٦٠) . وينشق عن مجلس شورى التنظيم ثلاث لجان أساسية^(٦١) : اللجنة الأولى هي لجنة العدة . وتختص بتدبير حاجة التنظيم من المال والسلاح والدحيرة والسيارات والشفق السكنية اللازمة لإنجاز عمليات التنظيم المسلحة ، وهروب واختفاء الأعضاء من الأجهزة الأمنية . وكان من بين نشاط هذه اللجنة القيام

بعمليات الاستخبارات وجمع المعلومات وضمان أمن وسلامة التنظيم ، وطباعة نشرات الدعوة والمنشورات ، وتزوير الأختام الرسمية لمؤسسات الدولة ، وإعداد وثائق تحقيق الشخصية ووثائق السفر المزورة للأعضاء ، كما كانت تتولى عمليات التدريب على فنون القتال وتجميع واستخدام الأسلحة ، والإسعافات الطبية . كما تولت هذه اللجنة التخطيط والتنفيذ لعمليات السطو على محلات الذهب وفروات الشرطة للحصول على المال والسلاح والذخيرة .

واللجنة الثانية ، هي اللجنة الاقتصادية . وكانت تتولى الإشراف على الامكانيات المالية للتنظيم ، وتحويل العمليات ، وتحديد أوجه الإنفاق . واللجنة الثالثة ، هي لجنة الدعاية ومهمة هذه اللجنة نشر فكر ومنهاج الجماعة ، وتربية وتنقيف الأعضاء وإعداد المجموعات من الكوادر التي تتولى مهام التعبئة الفكرية والنفسية للجماهير في محاولة لكسب تعاطفها وتأبيدها للجماعة . هذا فضلا عن الإشراف على الجانب الدعائي والاعلامي للتنظيم ، وإعداد البحوث والإشراف على عمليات التجنيد . وكانت هذه اللجنة تضم عددا من الدعاة وخطباء المساجد والمعلمين .

ووفقا لروايات الأعضاء في محاضر التحقيقات ، فإن لجنة الدعوة كانت تتولى بالتنسيق مع لجنة العدة ، تنفيذ برنامج مرحلي لإعداد أعضاء التنظيم للمشاركة في مواجهة النظام الحاكم لتغييره عن علم واقتناع بقضية الجهاد ، وعن خبرات حسية وواقعية في حرب العصابات وحرب المدن . وكانت المرحلة الأولى في الإعداد هي تدريب فقد الجهاد ، وإلقاء محاضرات عن الأمن . وحسب روايات أعضاء التنظيم ، كانت هذه المحاضرات تركز على أهمية عدم طرح أسئلة فيما عدا الاسئلة المتصلة بالمهمة التي كان يتم تكليف العضو بها ، فمن حسن إسلام المرء تركه ما لايعنيه ، والتأكيد على السرية الشديدة وعدم كشف أى معلومات عن التنظيم للأصدقاء أو حتى أفراد الأسرة . وتجنب عقد وحضور الاجتماعات كجيرة العدد . كما كان يتم تعليم الأعضاء كيفية استخدام الشفرة في عمليات الاتصال التنظيمي . وكتابة الرسائل . وكإجراء أمني أطلقت أسماء حركية على أشخاص معينين لأهميتهم داخل التنظيم وتصدر الإشارة هنا إلى أن الجماعة استعملت بعض آيات القرآن كشفرة وكرمز لعارف الأعضاء وتأمين اتصالاتهم التنظيمية . كما كانت كل جماعة عنقودية تحمل اسما كوديدا وشفرة خاصة بها لاتعرفها المجموعة العنقودية الأخرى وذلك كإجراء أمني ولتلافي سقوط المجموعات في قبضة الأجهزة الأمنية (٦٦) .

والمرحلة الثانية في الإعداد هي ، التدريب النظري على استعمال الأسلحة وإعداد واستخدام المتفجرات ، وكانت تتم في الشقق السكنية التي استأجرها التنظيم . أما

المرحلة الثالثة ، فهي التدريب العملى . وثابت من محاضر التحقيقات ، أن الجماعة كانت تنولى عمليات التدريب البدنى والعسكرى للأعضاء فى صحراء الجيزة ورجال الصعيد ، للوصول بهم إلى مستويات مهارية وتنظيمية عالية فى الدفاع عن النفس ، وفى استخدام السلاح ، وعمليات الاغتيال ، والقدرة على الهرب لدى اكتشاف أجهزة الأمن لهم (٦٣) والمرتبة التنظيمية التالية لهذه اللجان الثلاث ، هى مجسرات العمل التى تتوزع على المدن المصرية ، وهذه بدورها كانت تنقسم إلى عدد غير معلوم من المجموعات الصغيرة أو العناقيد التى تنتشر وتتغلغل داخل جسد المجتمع المصرى . وكانت كل مجموعة أو عنقود مغلق على نفسه ، وشبه مستقل إداريا ، كما ذكرت قبلا ، بحيث إذا ما قطع عنقود من الجمهورية الرئيسية ، فإن بقية العناقيد الأخرى تظل غير مكشوفة أو معروفة للأجهزة الأمنية (٦٤) .

ب- التجنيد والعضوية .

اعتمدت التنظيمات الثلاثة فى بناء قاعدة عضويتها على روابط القرابة والنسب ، وعلاقات الجيرة والزمالة فى الدراسة والعمل ، والصدقات الشخصية والعلاقات التى تنشأ بين المشردين على المساجد وخاصة المساجد الأهلية . ونحن نجد فى ملفات القضايا الخاصة والتنظيمات الثلاثة أقوالا تكررت كثيرا على لسان الأعضاء مثل " قابلته فى المسجد " ، و " أنه صديق لى " ، و " أنه قريبى " ، وحتى " أنه صديقى " . . . الأمر الذى يعنى أن روابط القرابة والنسب وعلاقات الجيرة والصدقة ، كانت تعتبر إلى حد كبير جواز مرور كاف لدخول التنظيم .

ولقد قامت المساجد الأهلية بدور هام فى عملية التجنيد فى المدن الكبرى والصغيرة خاصة فى الوجه القبلى ، وضواحي القاهرة والجيزة الفقيرة والمناطق العشوائية التى تعاني من أشكال متعددة من الحرمان من الخدمات الأساسية ، والتى كانت سلطة الدولة فيها شبه غائبة . إذ تحول القطاع الأعظم من هذه المساجد الأهلية إلى مراكز اجتماعات وثائقية وخدمية . تجذب المهاجرين الريفيين والقادمين الجدد إلى المدينة ، وبصفة خاصة الطلاب والخريجين الجدد الباحثين عن فرصة عمل . وهؤلاء حرموا من الوسط الأسرى ، وصاروا بحكم هجرتهم ، وتدنى مستوياتهم الاقتصادية والاجتماعية أصلا ، يواجهون مشكلات السكن والإنفاق ، والكتاب ، وفرصة العمل . ومن ثم يكونون بدورهم ذوى حساسية فائقة للاستجابة لأى صوت يدعى أنه يمثلهم ، ويتحدث باسمهم ، ويدعوهم إلى تجاوز وضعية التهميش الاقتصادى والاجتماعى التى يعيشونها .

إن المساجد الأهلية ، فضلا عن أنها كانت قواعد أساسية لعمليات الاتصال التنظيمى ، أصبحت أيضا من خلال مقابلتها لاحتياجات السكان الفقراء مركزا هاما

لعمليات التعبئة والتجنيد . يتم فيها رصد الأعضاء المحتمل ضمهم إلى التنظيم ، والتقرب إليهم وأحيانا التلويح لهم بالقدرة على المساعدة في التغلب على كل أسباب المعاناة الشخصية ، ابتداء بالخلع من الشعور بالفقر والوحدة والضياع في مجتمع المدينة ، ومرورا بتوفير المساعدات المادية من مسكن وملبس وكتاب وفرصة عمل ، وانتهاء بالجنس وذلك بتسهيل عمليات الزواج وتسييرها

وكل ما هنالك من فروق في عمليات التجنيد وشروطها بين التنظيمات الثلاثة ، هو أن جماعة التكفير والهجرة مثلا كانت أكثر انتقاء في عملية اختيار الأعضاء ، وفي وضع شروط صارمة لعضويتها . فضلا عن أن جماعة التكفير والهجرة كانت تقبل النساء في عضويتها . ففي الوقت الذي اعتقلت فيه أجهزة الأمن أعضاء الجماعة ، فإنها ألقت القبض على حوالي ٦٢ اثنين وستين سيدة عضوة في الجماعة مع عدة مئات من الذكور . وكان معظم هؤلاء السوة من أقارب أو زوجات الأعضاء الذكور . والمثير هنا أن جماعة التكفير كانت أكثر الجماعات الأصولية انغلاقا وتزمتا على صعيد الفكر والممارسة^(٦٥) . وخلافا لجماعة التكفير والهجرة ، فإن كلا من جماعتى الفينة العسكرية والجهاد قد فتحا الباب واسعا لدخول أعضاء جدد إلى التنظيم ، كما أنهما لم يفهما شروطا صارمة للعضوية سوى أن يكون العضو أحبا مسلما صالحا تقيا يسعى إلى تطبيق شرع الله . ولم يكن مهما أن يكون العضو منتميا إلى جماعة أصولية إسلامية أخرى ، وذلك خلافا لجماعة التكفير التي ارتأت أنها وحدها جماعة المسلمين . وأيضا لم يرد في ملفات قضايا جماعتى الفينة والجهاد ما يشير إلى أن أيًا منهما قد قام بتجنيد النساء لعضوية الجماعة . وكانت عملية التجنيد ، بشكل عام ، تتم على ثلاث مراحل لإقناع العضو الجديد المراد ضمه إلى التنظيم . المرحلة الأولى ، يتم فيها رصد العضو الصالح للتجنيد وتوثيق العلاقة بينه وبين عضو الجماعة . وفي المرحلة الثانية ، يتحدث عضو الجماعة مع الشخص المستهدف عن الإيمان وشروطه ، وعن تردى أوضاع المسلمين وسوء أحوالهم وضرورة بصرة الإسلام ، وإثارة نبرة الاستعلاء بدينه وإيمانه وشحذ همته وكرامته " فأنت لا تريد أن تكون مثل هؤلاء الذين باعوا دينهم بدنياهم فخسروا الدنيا والآخرة ، وخسروا أنفسهم . والمرحلة الأخيرة ، يتم فيها دعوة الشخص المستهدف إلى الجماعة ومفاتيحه وإبلاغه بوضوح عن التنظيم وأهدافه ووسائله . وإذا ما ظهرت لديه الرغبة ، تعرض عليه إمكانية الخضوع للاعداد الفكرى والتدريب فى ضوء هذه الأهداف . وهذه المراحل الثلاثة ، قد يحدث ألا يتم هذا الترتيب ، وذلك وفقا للظروف التى تتم خلالها عملية التجنيد ، كما أنه قد يحدث ألا يقتنع الشخص المستهدف بالانضمام إلى التنظيم . وفى هذا السياق كان التكتّم المطلق والسرية الشديدة ، صفات لها اعتبار كبير . ولكن يلاحظ أنه على الرغم من أن بعض التنظيمات قد فتحت أبوابها واسعا لدخول

أعضاء جدد إليها ، جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد كما ذكرت قبلا ، إلا أن ذلك لم يكن يعنى السهولة النسبية فى الحصول على عضوية التنظيم ، أو أن الثقة الكاملة قد أعطيت لأى عضو قبل الانضمام حديثا للتنظيم ، أو أن يتم تكليف أى عضو وبسهولة بمهمة دقيقة . فقد كانت اعتبارات الأمن والتحرى قائمة لضمان أمن وسلامة التنظيم ، كما كانت المهام الدقيقة ، فى الغالب ، من اختصاص الأعضاء الذين تم إعدادهم عقائديا وبصورة مكثفة ، والذين تلقوا تدريبات بدنية وعسكرية عالية تؤهلهم لإجراز هذه المهام بدقة متناهية تكفل لها النجاح .

وفيما يتعلق بالسماات العمرية والتعليمية والمهنية لأعضاء التنظيمات الثلاثة ، وتوزيعها الجغرافى ، فإن البيانات والمعلومات الواردة فى ملفات القضايا الخاصة بالتنظيمات . وفى قوائم الاتهام التى نشرتها الصحف المصرية ، إن البيانات والمعلومات الواردة هنا لا تشير إلى وجود تباين كبير فى هذه السماات اللهم إلا فيما يتعلق بالتوزيع الجغرافى . فمن حيث السماات العمرية ، يتضح أن غالبية أعضاء التنظيمات الثلاثة من الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين عشرين عاما على نحو ما هو مبين فى الجدول التالى

جدول رقم (١)

توزيع أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد حسب الفئات العمرية

الانظيم		جماعة الفنية العسكرية		جماعة الجهاد	
فئات السن	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	
أقل من ٢٠ سنة	٢٤ (٦٦)	٢٥,٥	٢٨	١٠	
من ٢٠ إلى ٢٤ سنة	٥٤	٥٧,٤	١٣٢	٤٧,١	
من ٢٥ إلى ٢٩ سنة	٧	٧,٥	٧٣	٢٦,١	
من ٣٠ إلى ٣٤ سنة	٥	٥,٣	٢٨	١٠	
من ٣٥ إلى ٣٩ سنة	٤	٤,٣	١٤	٥	
٤٠ سنة فأكثر	٠	٠	٥	١,٨	
المجموع	٩٤	١٠٠	٢٨٠ (٦٧)	١٠٠	

ويمكن أن نستخلص من هذا الجدول قائل المستوى العمرى لأعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد . فهو فى الغالب يتراوح بين ٢٠ و ٢٤ عاما وقت الالتحاق بالتنظيم . ويعنى هذا أن النسبة الغالبة من أفراد الجماعتين هم من الشباب أقل من ٢٥ خمسة وعشرين عاما . ونحن نجد أن نسبتهم فى الجماعة الفنية العسكرية تصل إلى ٥٧,٤ ٪ من مجموع الأعضاء الذين تمت إحالتهم إلى المحكمة . أما نسبتهم فى جماعة الجهاد فهى

١٤٧١٪ من مجموع الأعضاء الذين شملهم قرار الاتهام في قضية الانتماء إلى الجماعة كما تكشف مراجعة تحقيقات النيابة وملفات جماعة التكفير والهجرة أن المتوسط العام للعمر بالنسبة للجماعة هو ٢٥ خمسة وعشرون عاماً ، وتشير البيانات الواردة في الجدول السابق إلى وجود عدد من الأعضاء تقل أعمارهم عن عشرين عاماً وتصل نسبتهم إلى ٢٥٥٪ من مجموع أعضاء جماعة الفنية ، في حين تقل نسبتهم في جماعة الجهاد عنها في الفنية إذ نجد أن ١٠٪ فقط من أعضاء جماعة الجهاد أقل من عشرين عاماً . وفي حين أشارت ملفات التحقيق في قضية التكفير والهجرة إلى وجود سبعة أعضاء من الأحداث كان أصغرهم يصل إلى ١٤ أربعة عشر عاماً ، نجد أن ملفات التحقيق في قضية الفنية العسكرية قد أشارت إلى وجود ثلاثة أعضاء من الأحداث تمت إحالتهم إلى محكمة الأحداث . وفيما يتعلق بالتوزيع المهني والتعليمي لأعضاء المنظمات الثلاثة ، فإن الرجوع إلى ملفات القضايا يكشف لنا بوضوح عن كثافة عدد طلاب الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة والمدارس الثانوية العامة والفنية والخريجين الجدد من هذه المؤسسات التعليمية وذلك على مستوى المنظمات الثلاثة . ويوضح الجدول رقم (٢) هذه الكثافة العددية للطلاب والخريجين الجدد ، وتركز هذه الكثافة العددية للطلاب في الكليات والمعاهد العليا والمتوسطة العملية ، وانخفاض عددهم نسبياً في الكليات والمعاهد العليا والمتوسطة النظرية .

جدول رقم (٢)

توزيع أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد حسب المهنة (٥)

جماعة الجهاد		جماعة الفنية العسكرية		التنظيم
النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	المهنة
٥١,٨	١٤٥	٨١,٩	٧٦	طلاب وخريجون جدد
١٥	٤٢	٤,٣	٤	مهسون
١٢,٨	٣٦	٦,٣	٦	عمال وحرفيون
٣,٦	١٠	٣,٢	٣	جنود وضباط صف
١,٤	٤	٢,١	٢	ضباط الجيش والشرطة
٦,١	١٧	١,١	١	أصحاب اصلاات
٢,٢	٦	٠	٠	فلاحون ومزارعون
٤,٦	١٣	٢,١	٢	موظفون حكوميون
٢,٥	٧	٠	٠	عاطلون
١٠٠	٢٨٠	١٠٠	٩٤	المجموع

٥- المصدر :- قرار الاتهام فى القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا المعروفة بقضية الفنية العسكرية ، الأهرام ٢٧ / ٦ / ١٩٧٤ ص ٣ .

- قرار الاتهام فى القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ المنشور فى الأهرام فى ٩ / ٥ / ١٩٨٢ ص ٤ - ٥ . ويتضح لنا من الجدولين السابقين ما يلى :

١- أن ٧٦ سعة وسبعين عضوا من أعضاء جماعة الفنية العسكرية هم من الطلاب والخريجين الجدد ، وهؤلاء يشكلون نسبة ٨٠.٩٪ من مجموع أعضاء الجماعة الذين تمت إحالتهم إلى المحاكمة . ويتوزع هؤلاء الطلاب على الكليات والمعاهد العملية المدنية والعسكرية ٥٩ تسعة وخمسين عضوا بنسبة ٧٧.٦٪ من مجموع الطلاب أعضاء الجماعة ، فى مقابل سبعة أعضاء فقط فى الكليات والمعاهد النظرية وبنسبة ٩.٣٪ من مجموع الطلاب أعضاء التنظيم ، وعشرة أعضاء من طلاب المرحلة الثانوية يشكلون ٣.١٢٪ من مجموع الطلاب فى التنظيم . وفى جماعة الجهاد ، أيضا ، نلاحظ هذا التركيز لفئة الطلاب . فهم يشكلون نسبة ١٨.٩٪ من مجموع الأعضاء الذين شملهم قرار الاتهام فى القضية وتمت إحالتهم للمحاكمة . وهم يتوزعون على الكليات والمعاهد العملية بنسبة ٤٤.٨٪ من مجموع الطلاب الأعضاء فى التنظيم ، و ٤.٠٪ فى الكليات والمعاهد النظرية . فى حين لمجد نسبة تصل إلى ١٥.٢٪ من الطلاب أعضاء التنظيم ما زالوا فى مرحلة التعليم الثانوى العام والفسى . أما بالنسبة لجماعة التكفير والهجرة فإننا عندما رجعنا إلى ملفات القضية وقائمة الاتهام المنشورة فى الجرائد المصرية وجدنا أن كل الأعضاء لم يوضحوا على نحو مفصل وكامل فى محاضر التحقيقات مستواهم التعليمى والمهنى ، وذلك لعدم مواجهتهم بهذا السؤال من قبل جهات التحقيق . كما تبين لنا أن الذين وجه إليهم هذا السؤال هم ٣٧ الثانى وثلاثون عضوا فقط بينهم ١٧ سبعة عشر عضوا ذكروا أنهم طلاب فى مراحل التعليم المختلفة ومن بينهم طالب واحد فى المرحلة الإعدادية .

٢- يشير التوزيع المهنى للأعضاء إلى أن المهنيين من مهندسين وأطباء وصيادلة ومدرسين ومحاسبين وصحفيين وأسائذة جامعة ومعيدين . . . ، تصل نسبتهم فى جماعة الفنية العسكرية إلى ٤.٣٪ فى مقابل ١.٥٪ فى جماعة الجهاد ، وذلك من مجموع الأعضاء فى كل تنظيم . أما العمال والحرفيين فهم يمثلون فئة شديدة التنوع تضم محصلى ترام ، مسائقين ، وسعاة ، نقاشين ، وعمال بناء ، وحلاق متجول ، وترزى ، ومبلط ، وفران ، وكهربائى وميكانيكى ، وجزار ، وموزع ألبان . وتمثل هذه الفئة ٦.٣٪ فى جماعة الفنية العسكرية فى مقابل ١٢.٨٪ فى جماعة الجهاد وذلك من مجموع الأعضاء فى كل جماعة . ويلاحظ هنا ندرة العمال الصناعيين الذين يرتبطون بالصناعة

الحديثة . وبلى ذلك فئة أصحاب المهلات وهي تضم عددا من صغار التجار وأصحاب المشروعات الصغيرة وتمثل نسبة ٦١٪ في جماعة الجهاد في مقابل ١٩٪ في جماعة الفنية العسكرية . أما فئة جنود وضباط صف وضباط الجيش والشرطة فهم يشكلون معا نسبة ٥٣٪ في جماعة الفنية العسكرية ، و ٥٪ من جماعة الجهاد . في حين يمثل الفلاحون نسبة دنيا في الجماعتين ، فهي تصل إلى ٢٢٪ من مجموع الأعضاء في جماعة الجهاد ، في حين تختفى هذه الفئة في جماعة الفنية العسكرية .

والسؤال الآن : ما الذي تعنيه لنا هذه التوزيعات العمرية والمهنية لأعضاء التنظيمات الأصولية الإسلامية ؟

— إن تركيز التنظيمات على تجنيد العناصر الشابة وبصفة خاصة من الطلاب ، مردود إلى أنهم أكثر فئات المجتمع ديناميكية وأكثرها تفتحاً واستعداداً لتقبل الأفكار الجديدة ، في حين أنهم يعانون في كل لحظة مخاطر التهميش داخل مجتمعهم . فبعد انتهاء الدراسة الثانوية والجامعية يعانون مرارة انتظار العمل ، أى عمل ، ويظنون عالة على عائلاتهم ، ويطول الانتظار دون جدوى ، وتغلق أمور الحياة العادية أبوابها في وجوههم بحكم عدم مقدرتهم المالية ، وتستحيل الحياة من حولهم إلى حميم خاصة عندما يتابعون الدعاية الإعلامية عن السلع والمواد الاستهلاكية الجديدة التي تتفق والأنماط الاستهلاكية الوافدة عن طريق وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة ، في حين أنهم لا يملكون ترف الاستهلاك المهيمن فضلا عن المستورد ، وقد أدرك عن طريق القيام بنوع من الاستشراف لمستقبلهم المنظور ، وفي ظل الظروف المحيطة بهم ، كل انعكاسات التحول للانفتاح الاقتصادي . وكل المضاعفات الناجمة عن تحلل الدولة إزاء المجتمع وإزاء رعاياها أدركوا ، وبحدة ، استحالة دخولهم لدوائر السلطة والثروة والتي أغلقت دونهم ، ورغم أنهم قد فعلوا كل ما كان يطلبه منهم المجتمع من إنجاز في مجال التحصيل والدراسة . وتبين لهم على عكس ترقعاتهم ، أن ما حصلوه من تعليم لم يعد في مقدوره أن يؤمن لهم الاستقرار المادي وبناء الأسرة ، وفي أحيان كثيرة فرصة العمل المناسبة . ومن ثم تراكمت عليهم أحمال ثقيلة من المرارة والقلق وتولد لديهم شعور بالانسحاق التام . يقابله سعي للتمرد والخروج على النظام الذي لم يعد يلزم لهم حتى إشباع حاجتهم الأساسية قمر وخروج يتيح لهم تغيير قواعد تشغيل هذا النظام بل تغيير النظام ذاته ، ويتيح لهم في الوقت ذاته تخطي وضعية التهميش والانسحاق بشئ من الاستعلاء بديهم وإيمانهم الذي يراجهون به ما استشعروا في أنفسهم من ذل ومهانة . ليكن سعيانا لتغيير المجتمع الكافر وقيمه الآثمة بالعودة إلى ديننا الحنيف ، طرق النجاة ، فتكون أقرب إلى الله وأحب إليه من كل هؤلاء وتكون مهمتنا هدايتهم إلى الطريق القويم . وقد وجدوا في

متناولهم أيديولوجية مناسبة وذات مصداقية ، ليست غريبة عنهم ، تتحدث عن المستضعفين والمهمشين واغرومين وبلغه مألوفة لديهم ، تدعوهم لتصفية وتدمير النظم الفاسدة ، وقتل الظلمة ، وتعدهم بعالم أكثر عدلا ونقاء إن الانضمام للجماعات الاسلامية يحقق لجيوش العاطلين والمهمشين واغرومين نوعا من الاستبدال ، يستبدل الانسحاق والمهانة بالاستعلاء بما حصله من علم ديني صحيح ، فضلا عن دور القيم والأمير الذي يجده داخل الجماعة والذي يتيح له تفسير ما حوله استنادا إلى الشرع والدين .

- إن تركيز فئات الطلاب من أعضاء الجماعات في الكليات والمعاهد العملية مردود في جانب منه إلى طبيعة برامج الدراسة في هذه المؤسسات التعليمية والتي تتسم ، كما ذكرت قبالا ، بغياب العلوم الانسانية والفلسفة من مقررات الدراسة فيها . وهذه المقررات وطريقة تدريسها وتقويمها ، من شأنها أن تصوغ العقول على نحو نمطي وأحادي لا يقبل الاختلاف ولا يتصالح مع التعددية ، ويكون أكثر قابلية لتبني الدوجما الأصولية .

- إن هذه التنظيمات لا يوجد لها أتباع ، وبالأحرى خلايا سرية في صفوف الطبقة العاملة المصرية ، اللهم إلا ما قد يكون من أفراد متناثرين وهم في الغالب لا يربطون بين انتمائهم لهذه الجماعات وبين وضعيتهم كأفراد ينتمون إلى الطبقة العاملة الحديثة .

وبكشف التوزيع الجغرافي ، لأعضاء التنظيم الثلاثة على مدن المجتمع المصري ، أن مدن القاهرة والجيزة والوجه القبلي بهم ، بشكل عام ، تركيز وكثافة عالية من الأعضاء . وفي مقابل ذلك لا نلاحظ لهذه التنظيمات وجودا ملموسا في الريف المصري حتى مطلع الثمانينيات . وعليه ، ومع انخفاض نسبة الفلاحين في عضوية التنظيمات الأصولية الاسلامية السياسية ، يمكننا التأكيد على الأصولية الإسلامية السياسية هي ظاهرة حضرية ، وبالأحرى ، ظاهرة احتجاج حضرية ذي شكل ديني والجدول رقم (٣) يوضح التوزيع الجغرافي لأعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد . ويشير هذا التوزيع عموما إلى انتشار عضوية الجماعتين في كافة أنحاء المجتمع المصري تقريبا ، ولكن مع اتجاه لتركز ما .

جدول رقم (٣)

تصنيف أعضاء جماعتي الفنية العسكرية والجهاد وفقا لمافظات الجمهورية *

جماعة الجهاد		جماعة الفنية العسكرية		العظيم
النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	المحافظة
٥٠	١٣٧	٤٤,٧	٤٢	القاهرة والجيزة
١١,٣	٣١	٠	٠	أسيوط
٩,٨	٢٧	٠	٠	سوهاج
٩,١	٢٥	٠	٠	المنيا
٤	١١	٠	٠	قنا
٣,٣	٩	٠	٠	بنى سري
٣,٣	٩	٠	٠	الفيوم
٠	٠	٥٤,٣	٥١	الإسكندرية
٠,٤	٠	١	١	القليوبية
٤	١	٠	٠	الشرقية
١,٨	١١	٠	٠	الدقهلية
٠,٤	٥	٠	٠	البحيرة
٠,٤	٤	٠	٠	أمن
٠,٤	١	٠	٠	الوادى الجديد
٠,٤	١	٠	٠	الغربية
٠,٤	١	٠	٠	الإسماعيلية
١٠٠	(٩٨) ٢٧٤	١٠٠	٩٤	المجموع

* المصدر : بيانات تم تجميعها من القوائم التي نشرتها الصحف المصرية.

نص قرار الاتهام في القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا .

العضوية في مدن القاهرة والجيزة والإسكندرية بالنسبة لجماعة الفنية العسكرية .

مع ملاحظة أن تركيز العضوية في مدينة الإسكندرية كان استثناء لم يتكرر بالنسبة للجماعتين الأخريين جماعة التكفير والهجرة وجماعة الجهاد ، وذلك عائد إلى ارتباطات مؤسسي جماعة الفنية صالح سرية ، بجماعة الإسكندرية ، كما أن مؤسسي التكفير والهجرة والجهاد لم تواتيهما الفرصة لإقامة روابط مع الجماعات الإسلامية في كليات جامعة الإسكندرية كما فعل مع جامعات القاهرة وعين شمس والوجه القبلى .

ولذلك تركزت عضوية الجهاد فى مدن القاهرة والجيزة والوجه القبلى بصفة خاصة مدن المنيا وأسيوط وسوهاج . كما تشير البيانات الواردة فى ملفات قضية جماعة التكفير والهجرة إلى تركيز العضوية فى مدن القاهرة والوجه القبلى أيضا . وقد ذكر معظم الأعضاء فى جماعتى التكفير والهجرة ، والجهاد أنهم ذوو نشأة ريفية بالأساس ، أو من المدن الصغرى ، المراكز ، وقدموا حديثا إلى المدن لأغراض الدراسة والعمل . وعلى الرغم من تركيز العضوية فى مدينتى القاهرة والجيزة ، فإن ما يشد الانتباه حقا هو تركزها وبكثافة أعلى فى مناطق الأطراف والأحياء العشوائية الممتدة على حواف القاهرة والجيزة . وهى مناطق تشكل فى مجمرعها أحزمة وأطوافا من البؤس والفقر حول المدينتين . فهى فى الغالب تعد ، تاريخيا وبصفة خاصة منذ منتصف الستينيات ، أوعية لاستقبال واستيعاب المهاجرين ، وهى مناطق ذات كثافة سكانية عالية ، يعيش معظم سكانها فى وسط لاهو بالريف الذى نزحوا منه ، وهو أيضا بالمدينة التى تطلعون إليها إبان خروجهم الريفى . وأصبحوا يواجهون ظروفها معيشية بالغة السوء من حيث طبيعة الوحدات السكنية ، وازدحامها وتدنى مستوى الخدمات والمرافق ، فضلا عن المستويات المنخفضة للدخول والتى تصل فى أحيان كثيرة إلى حد الكفاف بكل ما فى الكلمة من معنى .

ويفاقم من حدة الوضعية السابقة ذلك الاحساس بالاعترا ب الناجم عن اجتناس المهاجرين من جذورهم وأبنيتهم النفسية والاجتماعية القروية التقليدية ، بكل ما كانت توفره لهم من مصادر مادية للحياة وعلاقات حميمة ودفء وجدانى . واندماج اجتماعى حقيقى . إن أحياء مثل عين شمس ، والمطرية والوايلى ، وروض الفرج ، والساحل ، والشرابية ، والراوية احمرأ فى مدينة القاهرة ، وأحياء مثل بولاق الدكرور ، وإمبابية ، والمناطق الغربية القريية من منطقة الأهرام فى ناهيا ، وحسبطن اللبن ، وساقية مكى ، وكرداسة . وهى فى مجموعها كانت مسرحا للتوسع والتضخم الحضرى المشوه بكل سوءاته ، وكانت وعاء استقبال المهاجرين القادمين مع موجات الخروج الريفى ، وشهدت فى الوقت نفسه هجوما شرسا وقاسيا على أساليب الحياة والقيم التقليدية . ولقد كان ساكنو هذه المناطق هم المادة البشرية الخام التى اعتمدتها الجماعات الأصولية الإسلامية فى عمليات التعاطف والتأييد مع برامجها وممارساتها ، وفى عمليات التجنيد والانخراط المباشر فى تنظيماتها ، وهى ذات المناطق التى شهدت فعاليات الجماعات الأصولية على نحو مكثف وحاد . ويحاول حميد أنصارى^(٩٩) ، تفسير الاتجاه لتركز العضوية فى الوجه القبلى ، وبصفة خاصة مدن المنيا وأسيوط وسوهاج ، بالنظر إلى بطء معدلات التنمية فى الوجه القبلى بشكل عام بخلاف بقية أجزاء مصر . وهو مردود فى نظره إلى عدة عوامل منها قلة ونسبة المصادر التنموية ، وبصفة خاصة الأراضى الصالحة للإنتاج الزراعى ، وثبات وقوة التأثيرات التقليدية باعتبارها انعكاسا لنمط العائلة الممتدة بشكله

البيطريكي المهيمن ، ثم سياسات الحكومة المركزية ، والتي كانت بشكل معتاد ، تعامل الوجه القبلي بإهمال خطير . ولكن بدءا من نهاية الستينيات أصبحت مدن الوجه القبلي تعاني من توسع وتضخم حضري كبير بفعل التناقص الجامعات وارتفاع معدلات بناء المساكن الذي حفزته التحويلات النقدية لأبناء هذه المدن الذين هاجروا إلى العمل في بلاد النفط . إن هذه المدن كانت في مقدمة مدن الوجه القبلي من حيث غلبة وسيطرة التقاليد التي أصبحت مع وفورها تحت تأثيرات التحضر السريع تعاني من عدم استقرار اجتماعي ، تجلى في شكل صراع وعنف طائفي ساعد على تفاقمه وتطوره لياخذ منحنيات غاية في الخطورة ، سياسات النظام الحاكم ، كما أشرنا قبلا ، وأصبحت هذه المدن تشهد منذ السبعينيات سلسلة من الاضطرابات والتوترات ، وفي نفس الوقت موجات متعاقبة من قمع وقهر الأجهزة الأمنية للدولة . ولقد قرر فرج مؤسس جماعة الجهاد أثناء التحقيقات أن عملية التجنيد لمعضوبة التنظيم كانت أسهل في محافظات الوجه القبلي ، وأنها تمت بسرعة أكبر في مدن المنيا وأسيوط وسوهاج .

ج - مصادر التمويل .

ثمة شواهد عديدة يمكن العثور عليها في ملفات قضايا التنظيمات الإسلامية توضح لنا أن قضية التمويل لم تكن تمثل حجرة عثرة في طريق أنشطة التنظيمات الإسلامية السرية المسلحة . ولقد تنوعت مصادر التمويل ما بين مصادر داخلية وأخرى خارجية . وتباينت التنظيمات الثلاثة من حيث اعتمادها على مصدر دون غيره من مصادر التمويل ولطما يتعلق بقضية التمويل في جماعة الفنية العسكرية ، فإن مطالعة محاضر التحقيق تكشف عن أن الأعضاء قرروا في هذه المحاضر أنهم كانوا ملزمين بدفع اشتراكات مالية غير محددة القيمة ، من كل حسب قدرته ، كما كان باب التبرع مفتوحا للأعضاء القادرين . وكانت الأموال تجمع وتصل إلى يد أمير كل مجموعة لينفق منها على شئون الدعوة وللمساعدة بعض الأعضاء . وقد ذكر الأعضاء أنه لم تكن هناك أي مصادر خارجية لتمويل التنظيم ، هذا في الوقت الذي روجت فيه الصحف المصرية وقت القبض على أعضاء التنظيم ، أن التنظيم كان يتلقى دعما ماليا من ليبيا لإنجاز انقلاب في الحكم لصالح العقيد معمر القذافي (٧٠) .

وبالسبب لمصادر التمويل الداخلي في جماعة التكفير والهجرة ، فإن كل الأعضاء نفوا قيامهم بتسديد أية اشتراكات مالية ، أو قيامهم بالتبرع للتنظيم ، عدا عضو واحد اعترف بتبرعه بمبلغ من المال وأكد على أنه كان يوجد بيت مال للجماعة . أما التمويل الخارجي ، فقد ذكر كل الأعضاء وأجمعوا على أن أعضاء الجماعة العاملين في دول النفط ، كانوا يرسلون جزءا من دخلهم إلى الجماعة في القاهرة ، وكان يتم تجميع هذه الأموال في يد

الأمير العام للجماعة شكوى مصطفى ، والذي كان يعولى ترويضها على الأمراء الفرعيين بعد أن يحدد بنفسه بنود إنفاقها ، ويقوم الأعضاء بتنفيذ توجيهاته فيما يختص بإنفاق هذه الأموال (٧٦) . أما تنظيم الجهاد ، فقد اعتمد في البداية على التمويل الذى يأتى من التبرعات التلقائية للأعضاء والأصدقاء والمتعاطفين والمؤيدين لفكر ومنهاج التنظيم . وقد ذكر بعض الأعضاء فى محاضر التحقيق أنه تبرع للتنظيم بمبالغ مالية تصل إلى أربعة آلاف جنيهها . ولكن حصيلة هذه التبرعات لم تكن كافية لتغطية أنشطة التنظيم والوفاء بحاجته من الأسلحة والدخيرة والسيارات والشقق السكنية اللازمة لعمليات التنظيم . وفكر التنظيم فى تحويل نفسه بواسطة مشروع الأسواق الخيرية ، وفعلا حقق هذا المشروع أرباحا لا بأس بها ، إلا أنه سرعان ما صفى المشروع بقرار رسمى من الدولة ، بعد أحداث الفتنة الطائفية فى الزاوية الحمراء بمدينة القاهرة عام ١٩٨١ وفى تطور جديد لمواجهة حاجة التنظيم للأموال ، اقترح بعض الأعضاء من الوجه القبلى إمكانية مهاجمة ونهب محلات تجار الذهب المسيحيين ، وخاصة الذين يتأكد من أنهم يساعدون الكنيسة القبطية ويمولون أنشطتها . وعرضت الفكرة على مجلس شورى التنظيم ، وتمت الموافقة عليها ، وصدرت بشأنها فتوى شرعية من مفتى التنظيم تبيح مهاجمة تجار الذهب المسيحيين ، بل وقتل من فيها والاستيلاء على محتوياتها إذا ما ثبت أن أولئك التجار ضالعون فى التآمر على المسلمين . وعلى الفور نفذت عمليات ضد تجار الذهب الذين زعم أعضاء التنظيم أنهم يدعمون الكنيسة القبطية فى تحركاتها ضد المسلمين فى مدن الوجه القبلى والقاهرة (٧٧) . وتشير وقائع التحقيق فى ملفات قضية الجهاد إلى أن التنظيم قد مديده إلى خارج مصر ليحصل على دعم مالى من أفراد مصريين يقيمون خارج مصر ، متعاطفين مع التنظيم ، ومعظمهم يعيش فى الدول النفطية ، ومنهم أفراد كانوا أعضاء فى جماعة التكفير والهجرة ولم يكشف أمرهم ، وتركوا مصر إلى تلك الدول النفطية وراحوا من هناك يجمعون الأموال والتبرعات للتنظيم الجديد . وجدير بالذكر أن تلك التبرعات كانت تدخل البلاد بالطرق الرسمية ، وبصور قانونية ، ولكن على الرغم من ذلك فإن هذه التحويلات لم تكن من الكثرة بحيث يعتمد عليها التنظيم ، وإنما ظلت جرائم سرقة ونهب محلات الذهب ، والمبررة دينيا ، هى المصدر الأول لتمويل أنشطة التنظيم حتى منتصف الثمانينيات .

وبدأ من منتصف الثمانينيات أخذت الصحف والمجلات المصرية ، تورد وقائع تشير إلى وجود دلائل قوية ، تؤكد أن دولا ومؤسسات وأجهزة استخبارات عربية وأجنبية تساهم بالفعل فى تمويل أنشطة تنظيم الجهاد بطرق مباشرة ، هذا بالإضافة إلى المراكز الإسلامية المنتشرة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية . ولقد أشارت التقارير الصحفية إلى أن دور هذه الأطراف لا يقتصر على تقديم الدعم المالى لحسب ، بل أنها تتيح الفرصة لسفر

أعضاء التنظيم لتلقى التدريبات اللازمة في المجالات التي يحتاجها التنظيم ، كما أشارت التقارير أيضا إلى أن ثمة دلائل قوية أخرى على أن أشخاصا من أثرياء النفط يساندون التنظيم إما بالدعم المالي المباشر ، وتهريب الأسلحة والدخيرة . أو بإتاحة الفرصة لأعضاء من التنظيم في الحصول على عقود عمل بدول النفط ومن هناك ، وعن طريقهم ، يتم وضع المال في شرايين التنظيم في مصر (٧٣)

مواضيع الفصل الثالث

- ١ - راجع وقائع الحملات الدعائية للانتخابات البرلمانية في عهد السادات في نوفمبر ١٩٧١ وأكتوبر ١٩٧٦، وأبريل ١٩٧٩ ومرقم الأزهر وشيوجه وأئمة المساجد الرسميين في قوى اليسار على الدين هلال (إشراف)، الانتخابات البرلمانية في مصر، مصدر سابق، ص ٢٩٤ - ٢٧٠.
- ٢ - انظر تقرير مفتي جمهورية مصر عن كتاب «الفريضة العالية» المنشور ضمن ملاحق كتاب نعمة الله جنية، تنظيم جهاد هل هو البديل الإسلامي في مصر، مصدر سابق، ص ٢٧٥ - ٣١١.
- ٣ - Raymond A. Hinnefusch, Egyptian, Politics under Sadat, Op. Cit., pp. 153- 154.
- ٤ - انظر آلان روسون، الإسلام حركة الإسلامية والديمقراطية إعادة تشكيل الساحة السياسية في مصر، مصدر سابق.
- البرنامج الانتخابي للحزب الوطني الديمقراطي في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤ خمس مجموعة وثائق البرامج الانتخابية للأحزاب السياسية المصرية التي نشرتها الطليعة كتاب غير دوري مايو ١٩٨٤ ص ١٥٣ - ١٦٤ (٥) راجع الجزء الثاني من عادل حسن، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى لشعبة مصدر سابق. وانظر أيضا عادل حسن محور فكر عربي جديد الناصري والتنمية الديمقراطية، دار المستقبل العربي القاهرة ١٩٨٥
- ٥ - البرنامج الانتخابي لحزب العمل الاشتراكي في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤ والمنشور ضمن وثائق الطليعة، مايو ١٩٨٤، مصدر سابق، ص ١٥٣ - ١٤٤ .
- ٦ - راجع لطفي الخولي في جريد رافقت وآخرون ندوة انتظاف السياسي الديني في مصر الجذور، الواقع والمستقبل مجلة الحكم للدراسات والابحاث، العدد الخامس، السنة الثانية، ديسمبر ١٩٨٥ ص ٣١ - ١١١
- آلان روسون الإسلام الحركة الإسلامية والديمقراطية إعادة تشكيل الساحة السياسية في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٥
- ٧ - راجع بشان طاهرة الأرنحال الشافعي والمثقفين الرجل، وتأويل هذه الظاهرة على المستوى المعرفي محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي نقد العقل العربي (١)، مصدر سابق ص ٨
- ٨ - انظر فهمي هويدي، انفراد والسلطان هموم إسلامية معاصرة، دار الشروق، بيروت ١٩٨٩
- مواطنون لادميون موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة بيروت، ١٩٨٥
- ٩ - راجع الأعمال التي طرح من خلالها حسن حنفي مشروع الفكرى وذكر منها حسن حنفي، التراث والتحديث موقعاً من التراث القديم، الطبعة الأولى، مركز اعراس للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠
- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، «حمسة أحرار»، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧
- ١٩٨٨
- لدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، في «ثمانية أحرار» ح ١، الدين والثقافة الوطنية ١٩٨٧، ح ٢ الدين والتحرر الثقافي ١٩٨٨، ح ٣ الدين والنضال الوطني ١٩٨٨، ح ٤ الدين والتحرر الثقافي ١٩٨٨، ح ٣، الدين والنضال الوطني ١٩٨٨، ح ٤، الحركات الدينية المعاصرة ١٩٨٨، ح ٥، الدين والتسمية القومية ١٩٨٩، ح ٦، الأصولية الإسلامية ١٩٨٩، ح ٧، اليسار واليسار الإسلامي اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ١٩٨٩، مكتبة مدبولي القاهرة
- ١٠ - راجع لعادل حسن، فصلاً عن مقالاته بجريدة الشعب لسناد حزب العمل الاشتراكي - عادل حسن، الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية، ح ٣، مصدر سابق
- محور فكر عربي جديد، مصدر سابق.
- ١١ - راجع المقدمة الجديدة التي كتبها اليسرى في الطبعة الثانية لكتابه الحركة السياسية في مصر ١٩٥٢ - ١٩٥٢، مراجعة وتقديم جديد دار الشروق، بيروت القاهرة، ١٩٨٣ وانظر أيضاً طارق البشرى، نحن بين الوارث والوافد، ندوة اشكالية العلوم لاجتماعية في الوطن العربي، مركز الفرس للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ٢٦ - ٢٨ فبراير ١٩٨٣
- المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة

- والماصرة) مصدر سابق، من ص ٦١٧ - ٦٤٤
- ١٢ - راجع لبث المصادر في نهاية الكتاب.
- ١٣ - راجع أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، مصدر سابق، من ص ٢٧١ - ٢٧٢.
- والقارن عثمان، أسرار الحركة الطلابية ١٩٧٥ - ١٩٧٥، مصدر سابق، من ص ٢٩٩ - ٢٩٩
- ١٤ - جيلز كيبيل، النبي والفرعون، مصدر سابق، من ص ١٣١ - ١٣٣.
- ١٥ - Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organisation in Egypt Op. Cit. pp. 115-117.
- ١٦ - جيلز كيبيل، النبي والفرعون، مصدر سابق، من ص ١٤٠.
- ١٧ - انظر: بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية. حقائق ووثائق مصدر سابق، من ص ٢٠ - ٢٢.
- Nazih N. Ayubi, the Political Revival of Islam, Op. Cit., P. 491.
- ١٨ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، مصدر سابق، من ص ٢٥ - ٣٠.
- ١٩ - Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organisation in Egypt Op. Cit. pp. 108-109.
- ٢٠ - صالح الزرداني، الحركة الإسلامية في مصر، مصدر سابق، من ص ١٢٥ - ١٢٧.
- ٢١ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، من ص ٨١ - ٨٢
- ٢٢ - راجع أيضاً النعاج الخاصة بانتخابات الاتحادات الطلابية في جامعة الإسكندرية للعام الدراسي ١٩٧٧/٧٦ والتي أوردتها علي الدين هلال.
- ٢٣ - Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organisation in Egypt Op. Cit. pp. 108-109.
- ٢٤ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، مصدر سابق، من ص ٢٣.
- ٢٥ - انظر: جيلز كيبيل، النبي والفرعون، مصدر سابق، من ص ١٥٠.
- ٢٦ - محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق، من ص ٢٩٢ - ٢٩٤.
- ٢٧ - راجع بخصوص الدور السياسي للطلاب في مصر في السبعينات، وبخصوص الدور الذي يسهم به النظام التعليمي الحالي بمجلسه ووجهاته وبنية وآلياته في خلق وتوسيع السلبية السياسية للمواطن المصري بشكل عام. أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة، مصدر سابق.
- ٢٨ - السيد سلامة الخميسي، التعليم والمشاركة السياسية، رؤية تربوية بافدة لتواقع المصري، المؤتمر السنوي الأول للبحوث السياسية في مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ٥ - ٩ ديسمبر ١٩٨٧.
- ٢٩ - سمير ميم أحمد، المحدثات الاقتصادية والاجتماعية للقطر الديني، مصدر سابق.
- ٣٠ - راجع الأحكام التي صدرت بحق أعضاء جماعة المسلمين في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليها والمروفة بقضية اختطاف وقتل الدكتور الذهبي وللتهم فيها ٦٠ عضواً من أعضاء جماعة المسلمين المروفة بالتكفير والهجرة، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ المروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة وللتهم فيها ٣٨٥ فرداً من بينهم ٦٢ سيدة. انظر.
- ٣١ - جريدة الجمهورية في ١٩/١٢/١٩٧٧، ١٩٧٧/٢/١.
- ٣٢ - جريدة الاهرام في ١٩٧٧/٨/١٢، ١٩٧٧/٨/١٥
- ٣٣ - رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينات، مصدر سابق، من ص ١٨٤ - ١٨٧.
- ٣٤ - صالح الزرداني، الحركة الإسلامية في مصر، واقع الغمانيات، مركز الحضارة العربية للإعلان والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، من ص ١٠٣ - ١٠٧.
- ٣٥ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، من ص ١٥٨ - ١٥٩ وانظر أيضاً
- ٣٦ - غالي شكرى، الثورة المضادة في مصر، مصدر سابق، من ص ٧٥ - ٧٧.
- ٣٧ - محمد عبد السلام الزيات، لسادات القناع والحقيقة، من ص ٢٩٠ - ٢٩٤.
- ٣٨ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، من ص ١٥٨ - ١٦٠ وانظر أيضاً
- ٣٩ - صالح الزرداني، الحركة الإسلامية في مصر، واقع الغمانيات، مصدر سابق، من ص ١٠٣ - ١٠٧ وانظر أيضاً.
- ٤٠ - محمد سورو، تنظيم الجهاد جندوره وأسواره، العربية الدولية للنشر والإعلام، القاهرة، ١٩٩٠، من ص ٤٨ - ٥٢.
- ٤١ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في جامعات مصر، مصدر سابق، من ص ١٥٩ - ٩٧، وانظر أيضاً.
- ٤٢ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، من ص ٩٥ - ١٠٠.
- ٤٣ - رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي، مصدر سابق، من ص ١٨٤ - ١٨٧.
- ٤٤ - Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Islamic Organisations in Egypt. Op. Cit., P. 108.

٣٠ - Nazih N. Agabi. The Political Revival of Islam Op. Cit., pp. 491- 492.

- وانظر أيضاً محمد موزر، تنظيم الجهاد، جلوه وأساره، مصدر سابق، ص ٤٨ - ٦٣.
- (٥) أدت العمليات العسكرية التي قامت بها الجماعات الإسلامية في مدينة أسبوط عام ١٩٨١ إلى مقتل ٤ أربعة من ضباط الشرطة و٩٢ اثنين وسبعين من جنود الشرطة و ٢١ واحد وعشرين من مواطني المدينة. راجع التفاصيل الخاصة بأحداث أسبوط وملابساتها في الأخبار ٩، ١٠/٥/١٩٨٢ وانظر أيضاً.
- حسان الدين محمد سويلم (إعداد)، التطرف الديني وعلاقته بالأمن القومي المصري، ص ١٦٧ - ١٨٠.
- ٣١ - راجع: بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، مصدر سابق، ص ١٠٣ - ١٠٥.
- هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٠.
- ٣٢ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ١٠٣ - ١٠٥، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- ٣٣ المصدر السابق، ص ٩٥ - ٩٦.

(٥) أخرج الإخوان المسلمون أنفسهم العديد من الكتب تحكي لأجيالهم الجديدة وتغيرها صور التعذيب الشيع داخل السجون، والاضطهاد خارجها في ظل نظام عبد الناصر الأمر الذي يدفع الإنسان حتماً إلى البحث عن الله في ظل هذه المحنة، وإلى التفكير في موقف هؤلاء البشر الذين يقومون بتعذيبهم، وهل ما يقومون به من عمل هو علامة الإيمان أم علامة الكفر والافتقار عن شريعة الله. وهذه الكتب التي تصور ألوان التعذيب القاسي والعنف لاتزال من الأدبيات التي تفرج صدور الجماعات الأصولية الإسلامية الجديدة ضد نظام الحكم ويستطيع أن يورد أسماء بعض هذه الكتب وأسماء مؤلفيها على جريئة، في الزمالة، مصطفى المصليحي، المذبحة، في الذكرى العشرين للمذبحة، محمد يوسف هواني، مجررة القرن العشرين، عباس السبسي، من المذبحة إلى ساحة الدعوة، جابر رزق، ملحة الإخوان في لبنان طره، عمر التلمساني، قال الناس ولم أقل في حكم عبد الناصر.

- ٣٤ - صلاح عيسى، الإسلام السياسي، في. محمد أحمد خلف الله (إشراف)، الأنشطة الدينية، مشروع الفصح الشامل لمجتمع المصري، المجلد الثامن، مركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٤ - ٦٦.
- (٥٥) - سس إسماعيل الهضيبي، دهالة لا قضاة كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الإسكندرية، ١٩٧٧.

- ٣٥ - صلاح عيسى، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٦٣.
- ٣٦ - جيز كميل، النبي والمرعون، مصدر سابق وانظر أيضاً.
- حديث طه السماوي الذي يعد من الآباء المؤسسين لجماعة الميزة الشعبية في جريدة الأهرام في ١٩٨٤/٦/١٧، وحديثه في جريدة الوطن في ١٩٨٥/٩/٤ وانظر أيضاً حديث الشيخ عبد الله السماوي أحد أمراء الجماعة في جريدة المحدث ٢٦ ذي القعدة ١٤٠٦هـ. وكتاب عبد الله السماوي، من معالم دعوتنا، المجموعة الأولى، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٥. وجدير بالذكر أن هذه الجماعة كانت قد اتهمت بهرق لمدة الصديدي والمنازع ومحلات بيع الخمور في وسط القاهرة في صيف ١٩٨٦.
- ٣٧ - راجع أقرال شكرى مصطفى في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أم دولة عسكرية عليا وانظر أيضاً:
- حسين بن محمد بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، في. م. م. المنصورة، الطبعة الثانية ١٩٨٧.

- (٥٥) راجع الفصل الرابع.
- ٣٨ - عادل حموده، الهجرة إلى العنف، التطرف الديني من هزيمة يوليو إلى اغتيال أكتوبر، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٢٤.

- ٣٩ - تصريحات اللواء سيد فهمي مدير مباحث أمن الدولة المصرية، الأهرام ١٩٧٥/٢/٢٥.
- ٤٠ - في الوقت الذي اعتقلت فيه أجهزة الأمن أعضاء جماعة التكفير والهجرة، الثالث القبض على حوالي ٨٠ ثمانية امرأة عسيرة في الجماعة مع عدة مئات من الذكور وتشير التحاليل إلى خلية هؤلاء النسوة أن معظمهن من أقارب أو زوجات الأعضاء، راجع Saad Eddin Ibrahim Anatomy of Egypt's Melanic Group, Op. Cit., P. 439.
- وفي القضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ أم دولة عسكرية عليا المعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة بلغ عدد النساء حوالي ٦٢ اثنتين وستين امرأة. راجع الأهرام في ١٩٧٧/٨/٦.

(٥) بعد قضية الصدر بالجهل من القضايا الجارية بين الفصائل الأصولية الجهادية، لم يحن هذه القضية أن كل من يجهل أمراً أو حكماً من تعاليم الإسلام، فإنه يعذر لجهله بهذا الحكم إذا حاله، ومن ثم لا يمكن تكفير المسلم إذا ارتكب معصية. وفي حين تكفير جماعة الجهاد الدولة للأفراد ومؤسسات، فإن الجماعة الإسلامية ترى أن الدولة ك Kafre مؤسساتها فقط وليس بأفرادها، وأن شرط تكفير الأفراد هو إقامة الحجة عليهم بالكفر. أما جماعة التكفير

- والهجرة لقد كانت تكفر الدولة بمرتها أفراداً ومؤسسات فضلاً عن تكفير المجتمع . راجع بخصوص هذه القضية .
- جماعة الإسلامية، المصدر بالجهل د. ت. د. ن.
- ماجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام الدين درباله (إعداد) ومحمد عبد الرحمن (إشراف)، ميثاق العمل الإسلامي د. ت. د. ن.
- ٤١ - راجع الاعتقادات التي وجهها مزسبو التيار الجهادي للعصائل الأخرى في الحركة الأصولية الإسلامية في
- محمد عبد السلام فرح، الفريضة الغالية، مصدر سابق.
- صالح سريه، رسالة الإيمان، مصدر سابق.
- ٤٢ - راجع التفاصيل الخاصة بشأته وتكوين جماعة أئمة العسكرية وجماعة الجهاد وجماعة التكفير والهجرة في المصادر التالية.
- محاضر الصحيفات في الخطايا الخاصة بالمنظمات الثلاث وهي تحوى القصة الكاملة لشأته هذه التنظيمات
- رفعت سيد أحمد، لماذا قتلوا السادات؟ قصة تنظيم الجهاد، الترمي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٦
- عادل حمودة، الهجرة إلى الحب، مصدر سابق
- عادل حمودة، اغتيال رئيس، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- عادل حمودة، قتال ومصاحف قصة تنظيم الجهاد سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- (٥) من بين هذه المصادر انظر
- ريتشارد هيرد كنجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، من ص ٢٤٧ - ٢٥٢.
- هالة مصطفى، الإسلام السياسي، مصدر سابق، من ص ١٣٩ - ١٥٨.
- رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي، مصدر سابق، من ص ١٦٣ - ١٦٨ من ص ١٨٤ - ١٩١
- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر، رؤية واقعية لمرحلة التسعينات مصدر سابق.
- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر. واقع الثمانينات، مصدر سابق.
- ٤٣ - راجع الأهرام في ١٩٧٤/٤/٢٠. وقد أسفر حادث القتل الكفيلة لعنة العسكرية عن مقتل ١١ وإصابة ٢٧ آخرين.
- وقد أوردت جريدة الأهرام في أعدادها الصادرة في ١٩، ٢٠، ٢٥ أبريل ١٩٧٤ التفاصيل الخاصة بحادث العنة العسكرية وحطة التنظيم للاستيلاء على الحكم.
- ٤٤ - راجع الأهرام في ١٩٧٤، ٢٤ أغسطس ١٩٧٧، والجمهوريه في أول ديسمبر ١٩٧٧، وأول فبراير ١٩٧٨ حيث وردت التفاصيل الخاصة بحادثة الاختطاف والقتل والمواجهة بين الجماعة والسلطة
- ٤٥ - راجع التفاصيل الخاصة بعملية الانفجارات وحوادث الكنائس وأحداث مدينة أسوط في
- حسام الدين سويلم، التطرف الديني وعلاقته بالأس القومى المصرى. مصدر سابق، من ص ١٧٦ - ١٨٠
- وانظر أيضاً Nazih N. Ayubi, The Political Revival of Islam Op. Cit., P. 492
- ٤٦ - راجع
- هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، من ص ١٤٦ - ١٤٧
- عنى العريسي، وعبد الفتاح عبد النبي. ومحمد شومان. لراءة في تحقيقات قصصى القصة العسكرية والتكفير والهجرة، مصدر سابق، من ص ٤٦ - ٤٦.
- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر رؤية واقعية لمرحلة التسعينات، مصدر سابق، من ص ١٥٦.
- ٤٧ - حسام الدين سويلم، التطرف الديني وعلاقته بالأس القومى المصرى، مصدر سابق، من ص ١٠٨ - ١٠٩
- ٤٨ - امصدر السابق، من ص ١٠٨ وانظر أيضاً آلان روسير، شركات توظيف الأموال والامفتاح الاقتصادى، كتاب الأهرام الاقتصادى، العدد ٧ مايو ١٩٩٠، القاهرة.
- بلر عقل، توظيف الفساد، مصدر سابق
- ٤٩ - انظر فرح فوده، الملهوب قصة شركات توظيف الأموال مصدر سابق
- محمود عبد الفضيل، الخديعة المالية الكبرى. الاقتصاد السياسى لشركات توظيف الأموال. مصدر سابق.
- (٥) بل من أشهر أمراء الجماعات الإسلامية الذين دخلوا مجلس الشعب في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٧، الطيب عصام الدين محمد حسين المبربان الذى كان أميراً للجماعة الإسلامية بطنب القاهرة والمهندس محبى الدين أحمد عيسى الذى كان أميراً للجماعة الإسلامية بجامعة المنيا وكلاهما صار عضواً بمجلس الشعب دورة أبريل ١٩٨٧.
- (٥٥) بدأ تنظيم العنة العسكرية بمصالح سرية وكان قائد التنظيم، وكذلك بدأت جماعة التكفير والهجرة بشكرى مصطفى وكان الأمر العام للجماعة، أما انفراد ثلثة مذاهبات عديدة له.

٥٠ - راجع أوراق القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر لمن دولة عليا والمعروفة بقضية جماعة الفنية العسكرية وانظر أيضا

منى العربي، وعبد الفتاح عبد النبي ومحمد شومان، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية العسكرية والتكفير والهجرة، الندوة، الرابعة لبحث الحركات الدينية للتطرف، مصدر سابق، من ٢٣٢ - ٢٣٣

٥١ - منى العربي، المصدر السابق، ص ٢٣٣

٥٢ - منى العربي، المصدر السابق، من ٢٣٣ - ٢٣٥، وانظر أيضا.

هالة مصطفى، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ١٤٨.

- محمد مورو، تنظيم الجهاد، مصدر سابق، ص ٢٧

محاضر التحقيق في قضية رقم ٩ لسنة ١٩٧٧ أس دولة عسكرية عليا خطف وقفل الدكتور الدهسي، بالقضية رقم ٧

لسنة ١٩٧٧ أس دولة عسكرية عليا والمعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة وانظر أيضا

- منى العربي، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية والجهاد، مصدر سابق من ٢٤١ - ٢٤٣

٥٣ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ١٤٩

٥٤ - محاضر التحقيق في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أس دولة عسكرية عليا وانظر أيضا

Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Mel tanic Group, Op. Cit., P 435 - 437.

٥٥ - منى العربي، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية والجهاد، مصدر سابق،

منى العربي، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية والجهاد، مصدر سابق.

٥٦ - محاضر التحقيق في القضية رقم ٩ لسنة ١٩٧٧ أس دولة عسكرية عليا

٥٧ - مقابلة مع المهندس فتحي عبد اسلام العضو السابق في جماعة التكفير والهجرة وانظر أيضا

- محاضر التحقيق في القضية رقم ٦، ٧ أس دولة عسكرية عليا لسنة ١٩٧٧

٥٨ - المصدر السابق مباشرة. وانظر أيضا.

جبار كجيل، النبي وفروغ، مصدر سابق، من ٧٩ - ٨٢

Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Mel tanic Group, Op. Cit., P. 440.

(*) يعزى إلى عبود الرمير العضو القيادي في جماعة الجهاد، وانضابط السابق باخبارات الحربية المصرية فصل تطويع

الإمكانات والمهارات التنظيمية لجماعة الجهاد من حيث البناء التنظيمي للجماعة أو الإدارة الرشيدة لتنظيم

وعمليات تدريب الأعضاء على استخدام نظام للتشفرة في عمليات الاتصال التنظيمي انظر أوراق القضية رقم ٧

لسنة ١٩٨٩ أس دولة عسكرية عليا الخاصة بعملية اغتيال السادات. والقضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أس دولة

عليا المعروفة بقضية تنظيم الجهاد

٥٩ Nazih N. N Ayoubi, Militant Islamic Movements, Journal Affairs, Vol 36, No. Fall - Winter 1982 1983 P

- وانظر أيضا ريتشارد هيرد كميجان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، من ١٤٥ - ١٤٦

٦٠ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي، مصدر سابق، من ١٥١ - ١٥٢ وانظر أيضا

- بعثة الله جينة، تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامي في مصر، مصدر سابق، من ١١٢ - ١١٧

٦١ - نعمة الله جينة، المصدر السابق، من ١٠٣ - ١٠٤ وانظر أيضا

- ريتشارد هيرد كميجان، الأصولية في العالم العربي مصدر سابق، من ١٤٣ - ١٤٥

جريدة الأهرام في ١/٢ / ١٩٨٩.

- ملفات التحقيق في القضية رقم ٧ لسنة ١٩٨١ أس دولة عليا.

- ملفات التحقيق في القضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أس دولة عليا والمضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٧ أس دولة عليا.

٦٢ - محمد مورو، تنظيم الجهاد جدره وأسراه، مصدر سابق، من ٥٠ - ٥١

٦٣ - المصدر السابق. وانظر أيضا

- محمد حسنين هيكل، حريف الغضب، مصدر سابق من ١٩٢ - ١٩٣.

ملفات رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أس دولة عليا.

٦٤ - محمد حسنين هيكل، حريف الغضب، مصدر سابق ١٩٢ - ١٩٣.

(*) وفقاً للإحصاءات التي أوردتها حميد أنصاري، كان عدد المساجد الحكومية والأهلية في مصر في عام ١٩٧٠ هو

٢٠.٠٠٠ عشرين ألف مسجداً، وفي عام ١٩٨١ بلغ إجمالي عدد المساجد ٤٦.٠٠٠ مسجداً، منهم ٦.٠٠٠ سنة

آلاف مسجداً فقط كان يتم إدارتهم بواسطة ٣٠٠٠ ثلاثة آلاف من الأئمة الرسميين والشابحين لوزارة الأوقاف

والشئون الدينية وترتب على ذلك فقدان الرقابة رقابتها على بقية المساجد والهيئات عدد كبير من الأئمة والدعاة المستقلين الذين لعبوا دوراً هاماً على صعيد الدعوة في خلق التعاطف والتأييد لم الاتجاه والتجديد للجماعات الإسلامية المسلحة.

Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 217 - 218.

- انظر .

Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 215 - 217.

- انظر ٦٥ .

Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups, Op. Cit., pp. 438 - 439.

٦٦- يتضمن هذا العدد ثلاثة أعضاء من الأحداث الذين تقل أعمارهم عن ١٨ عاماً وقمت إحالتهم إلى محكمة الأحداث .

٦٧- المجموع لا يتضمن ٢٢ عضواً مازياً .

المصدر : بيانات تم تجميعها من: نص قرار الاتهام في القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليها المعروفة بقضية الفنية العسكرية وانشور في جريدة الأهرام في ١٩٧٤/٦/٢٧ من ٣ .

- نص قرار الاتهام في القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ انشور في جريدة الأخبار في ١٩٨٢/٥/٩ من ٤ - ٥ .

(٥) كانت الكليات العملية والعسكرية في الغالب هي كليات الطب والهندسة والكليات الفنية العسكرية، لم أعداد قليلة ومحدودة في كليات العلوم والصيدلة والزراعة

(٥٥) كانت الكليات والمعاهد النظرية في الغالب هي كليات العربية والحقوق والجمهورية، لم نسب أقل في كليات الآداب والآلس

(٥) راجع الأهرام في ١٩٧٧/٨/٥ وفي ١٩٧٧/٨/٦ .

(٥) المصدر : مصدر سابق مباشرة .

- رجع قرار الاتهام في قضية حنظل واغتيل الشيخ المنهي في جريدة الأهرام في ١٩٧٧/٨/١٢ من ١١ .

(٥) راجع بخصوص علاقة الحركة العمالية بالقوى السياسية الإسلامية .

- حول بس، زكارة، لوكمان، العمال والحركة السياسية في مصر، الوطنية الشيوعية، الإسلامية، ترجمة . أحمد صادق سم، الجزء الأول، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ راجع أيضاً ندوة الحركة العمالية

المصرية في الانتماءات النقابية عام ١٩٩١ . دراسات ميدانية ٢٥ - ٢٩ ديسمبر ١٩٩٢ . مركز البحوث العربية ودار الدراسات النقابية - القاهرة، ١٩٩٢ .

- المصدر بيانات تم تجميعها من القوائم التي نشرتها الصحف المصرية

- نص قرار الاتهام في القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليها، الأهرام في ١٩٧٤/٢/٢٧ من ٢ .

- نص قرار الاتهام في القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عسكرية عليها الأخبار في ١٩٨٢/٥/٩ من ٤ - ٥ .

٩٨ هذا العدد لا يتضمن سوى الأعضاء الذين لم التعرف على محل سكنهم من إجمالي ١٨٠ عضواً .

Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 220 - 222

- وانظر أيضاً مصباح قلب، أمية - حتى التفتة الثالثة والقادمة، مجلة البصار، العدد ٢١، نوفمبر ١٩٩١ من ٣٩ - ٤٤ .

٧٠ - راجع ملفات القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليها المعروفة بقضية جماعة الفنية العسكرية . وانظر أيضاً

- جريدة الأهرام في ١٩٧٧/٨/٦ .

٧١ - راجع ملفات القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٢، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٢ أمن دولة عسكرية عليها المعروفة بقضية

حنظل وقتل الشيخ المنهي والانتماء لجماعة التكفير والهجرة .

وانظر أيضاً Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups, op. cit., pp. 435 - 436.

٧٢ - انظر محمد مورو، تنظيم الجهاد، جديره وأسواره، مصدر سابق، من ٥١ - ٥٢ . هذا وقد نشرت الجرائد المصرية

حوادث متكررة للاستيلاء على رهب محلات الذهب ولعل أشهرها حتى عام ١٩٨١ .

- رهب محلات ذهب في نجع حمادى - فنا في ١٩٨١/٦/٢٦ .

- رهب محلات ذهب في مدينة شبرا الخيمة في ١٩٨١/٨/١ .

- رهب محلات ذهب في الساحل - القاهرة في ١٩٨١/١٠/٨ .

- وقد أسفرت هذه الحوادث لفتلاً عن رهب محلاتها من عدد من القملى من بينهم أصحاب المحلات وعدد من المواطنين المصريين الذين تصادف وجودهم في مكان الحادث .

٧٣ - راجع . حسام الدين مويلى، الطرף الدينى وعلاقته بالأسى القومى المصرى، مصدر سابق، من ١٢٦ - ١٢٨ .

وراجع أيضاً تحقيقات روزاليوسف، المصدر ٣٣٨٢، القصة الخامسة والستون، ٥ أبريل ١٩٩٣، من ٤ - ٦ .

- حميدى زرق، تشكيل حكومة الجهاد في أمريكا، روزاليوسف، العدد ٣٣٦٤، السنة الثامنة والستون، ٢١ نوفمبر ١٩٩٢، من ٦ - ٨ .

الفصل الرابع
إستراتيجيات التيار الجهادى
فى تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة
فى مصر

الإطار المرجعي والمصادر الفكرية المعتمدة في المشروع .

تكشف قراءة الوثائق الأساسية للتنظيمات الأصولية الإسلامية السياسية التي ظهرت منذ بداية السبعينيات من هذا القرن ، عن توحيد في الأطر المرجعية ومصادر التلقي الفكرية ، مع تباين محدود فيما بينها بشأن مستويات وحدود السلطات العقيدية والفكرية لهذه الأطر والمصادر . إن صالح سربة ، مؤسس جماعة الفنية العسكرية وأميرها العام يذكر في كتابه «رسالة الإيمان»^(١) ، أن مرجعيته العليا والأساسية هي القرآن والسنة ، وكانت خير الشفاير لديه تفسير ابن كثير ، وكتاب في ظلال القرآن لسيد قطب .

وعند شكري مصطفى ، مؤسس جماعة التكفير والهجرة وأمير أحر الرمان ، كانت المرجعية العليا لديه هي المعكوف على كتاب الله وسنة رسوله وإسقاط ما عداهما من مصادر أخرى عداها أصناما وبصفة خاصة المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة . فهي في رأيه ، وعلى حد تعبيره مذاهب ضعيفة وباطلة أراد بها أصحابها أن يصبحوا محط كل تجليل واحترام ، وأن يكونوا أصناما تعبد من دون الله مثلما كانت تعبد في الماضي أرباب الهياكل الوثنية ، ذلك لأنهم احتلوا مكانا بين الله وبين المؤمنين ووضعوا أنفسهم بالتالي خارج حدود الإسلام . وعلى ذلك فهم ينتصرون إلى الجاهلية ، وعليها أن تنأى بأفئسا عن فقه العصور الوسطى وتفتح أبواب الاجتهاد ، وتلك كانت مهمة شكري مصطفى ، الذي احتاره الله وتولى إرشاده للطريق القويم ليفتح هذه الأبواب ويصير القرآن والسنة كما فهمهما ، يستقي منهما كل الشرائع لإقامة الإسلام من جديد^(٢) . وغضلا عن هذين المصدرين ، فإن الجذور الفكرية لجماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، تعود بعيدا أيضا إلى تراث الخوارج ثم كتابات وآراء الأولين في التفسير والسيرة وأصول الفقه والحديث . وفيما يتصل ببداية الحركة وتنظيمها نلمح أيضا في كتابات شكري وأقواله في محاضرات التحقيقات وملفات القضايا ، تأثرا واضحا وقريبا بتراث الإخوان المسلمين وأدبياتهم وبصفة خاصة كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" وأطروحاته بشأن الجاهلية الجديدة والمفاصلة والهجرة وجدلية الاستضعاف والتصمك^(٣) . وفي "الفريضة الغائبة" تتحد المرجعية العليا عند صاحبه محمد عبد السلام فرح^(٤) أحد العناصر المؤسسة لتنظيم الجهاد ، في القرآن والسنة أولا ، وبعدهما تكون الحوادث التاريخية الإسلامية التي يقبس عليها أحداث زماننا ، ثم تراث الأئمة والفقهاء الأربعة ، وتراث أئمة وشيوخ الإسلام في الفقه والتفسير والسيرة والحديث . وعلى نحو أكثر دقة وتحديدًا يقدم عبود الزمر ، أحد قادة الجهاد ، تعريفا لمنهج جماعته وصفه بأنه إطار منضبط بالشرع الختيف يوجه ويحكم حركة الجماعة في طريقها نحو إحلال البديل الإسلامي محل الأنظمة الجاهلية . وهو

يحدد ويرتب مصادر هذا المنهج وأطره المرجعة بالقرآن أولاً ويليها السنة المطهرة ، وهي كل ما صدر عن النبي محمد من قول أو فعل أو تقرير ، ويعدّهما يكون الإجماع ويعنى به اتفاق المجتهدين في عصر من العصور بعد موت النبي على حكم شرعي . وهو حجة يجب العمل بمقتضاها عند الجمهور . والمصدر الرابع هو أقوال أئمة السلف الصالح الذين أحبر عنهم النبي "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم" . والمصدر الأخير الذي يأخذ عنه هو الفتاوى المباشرة للعلماء المعاصرين الثقات في القضايا الجديدة لضمان الضبط الشرعي الصحيح لفكر الجماعة وحركتها^(٥) . أما الجماعة الإسلامية فهي تحدد في ميثاقها^(٦) إطارها المرجعي بمقيدة السلف الصالح جملة وتفصيلاً . والإسلام بشموله كما فهمه علماء الأئمة الثقات المتبعون لسنة النبي وسنة الخلفاء الراشدين .

ينبغي الإشارة إلى مرجعية كانت على درجة بالغة من الأهمية ، فكرياً وممارسة ، لكل من تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية ، وأعنى بها تلك الخبرات التراكمية التي وفرتها تجربة الثورة باسم الإسلام في إيران . إذ برهنت الثورة بشكل عملي على إمكانية قيام حكومة إسلامية في ظل أوضاع العصر الراهن ، حكومة تعتمد ولاية الفقيه والحكم المباشر لعلماء الدين الإسلامي ، كما قدمت الثورة نموذجاً يحتذى بشأن استخدام المقولات الإسلامية في تعبئة وحشد جماهير المسلمين في سياق حركة سياسية منظمة تدفعهم إلى انجاء إسقاط نظم الحكم الجائرة ، عبر أشكال معينة من الصراع والنضال^(٧) .

وبإمكاننا إذن ، في ضوء ما سبق ، أن نحدد ثمانية مصادر متجاسدة شكلت في مجموعها ، على صعيد الفكر والممارسة ، السلطات المرجعية الأساسية للجماعات والتنظيمات الأصولية الإسلامية المعاصرة . وهذه المصادر هي ، القرآن والسنة ، وميرة الصحابة من الشاهدين والتابعين والسلف الصالح من التابعين الأوائل والفكر التراثي الإسلامي خاصة تراث الخوارج والمدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات وفتاوى ابن نيمية ، وتراث الإخوان المسلمين ، وأعمال أبي الأعلى المودودي وسيد قطب ، وأطروحات الإمام الخميني وخبرات الثورة باسم الإسلام في إيران ، وأخيراً فتاوى وأحكام العلماء المسلمين المعاصرين الثقات من وجهة نظر الجماعات . ويعدّ فهم هذه المصادر والسلطات المرجعية وتعيين حدود سلطاتها العقيدية والفكرية ، مدخلاً ضرورياً لفهم البنية الفكرية والأيدولوجية للجماعات الأصولية الإسلامية ، ولفهم ممارستها أيضاً .

يشكل كل من القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح في عهود الإسلام الأولى السلطات المرجعية الثلاث العليا ، فكرياً وممارسة ، لدى الجماعات الإسلامية . وهي تشكل معاً ما عرف بمصدر التأسيس والنموذج الأول الذي ينبغي القياس عليه ، ونحن نجد أن العودة

إلى الأصول تشكل هاجسا قويا ومشغلا لدى الأصوليين الإسلاميين ، منظرين وقادة وأتباع . فكل الحقيقة التي يمكن معرفتها ، وكل التعامل الصحيحة في الإسلام ، وكل نماذج السلوك الديني المأثورة ، ونماذج العمل الإنساني ، والتنظيم السياسي والاجتماعي ... كل ذلك يتركز غاية التحديد في عصر التأسيس في النصوص والنبأيات والنماذج الأولى النقية ، وفي التقاليد والقوالب الفكرية الحياتية التي خلفها لنا السلف العدول والتي ينبغي علينا أن نعود إليها .

يمثل القرآن ، إذن ، قاسما مشتركا ونظاما مرجعيا أعلى لفكرات الجماعات الإسلامية وأطروحاتها . ففي رأيهم أن القرآن كتاب حياة شاملة ، احتوى على كل ما ينبغي للإنسان أن يعرفه حول الله ، ومصير الإنسان الخاص وحياته بعد الموت ، والتاريخ وكل المستقبل الآتي ، وتنظيم حياة الناس في الاقتصاد والسياسة والاجتماع ... والسنة النبوية . وهي كل ما صدر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير ، أبان من خلاله النبي عن المعنى الدقيق للرحى . ومن ثم ، فحياة النبي وتعاليمه تزلف المثال والنموذج الكامل الذي ينبغي على كل مؤمن أن يسعى إلى محاكاته وتمثله وإعادة إنتاجه في كل شئون حياته صغيرها وكبيرها . كما أن حياة النبي وتعاليمه قد فهمت فهما صحيحا ومثاليا من قبل الصحابة الشاهدين الذين عاصروه وحظيت بتفسيرهم ، ثم جمعت ونقلت بأمانة دقيقة من قبل التابعين له بإخلاص . وهذه السلسلة من الشاهدين والتابعين هم الذين يخذ عنهم الإسلام الصحيح والعلم به لمواجهة الانحرافات والتشوهات التي أقحمتها الفرق المبتدعة على الدين عبر العصور . وكل ابتعاد عن النصوص والأصول والنبأيات والنماذج والنبي وأصحابه التابعين له ، يعد ضلالا وانحطاطا يصيب الأمة ويجرفها بعيدا عن مسارها الطبيعي الذي ارتضاه لها ، ولا بد من الرجوع إلى الأصل الحقيقي إن أردنا أن نكون مسلمين حقيقيين (٨) .

أما المصادر الخمسة الأخرى ، فهي رغم تيجانها تقدم صياغات متنوعة لأربعة قضايا محورية . القضية الأولى تتعلق بشمولية الإسلام وكيانه ، والثانية تدور حول الإقرار بالجاهلية والتي تتمثل في الارتداد عن شرع الله كإطار ضابط وناظم لحياة البشر . والقضية الثالثة تدور حول تأسيس التكفير على غيبة الحاكمية الإلهية ، فكل النظم المعاصرة تعد نظاما كفريا لأنها تقوم على الانقسام بين شريعة الله ونظام الحياة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة ... القضية الرابعة هي وجوب الجهاد ضد حاكمية البشر لصالح الحاكمية الإلهية الغائبة .

ويأتي في مقدمة المصادر الخمسة ، الفكر التراثي الإسلامي وبخاصة تراث الخوارج وتراث المدرسة الحنبلية كما نعرضها كتابات شيخ الإسلام الفقيه والعالم ابن تيمية وتلميذه ابن

القيم اجوزية بشكل خاص . ومن يقرأ وثائق التنظيمات الأصولية الإسلامية الجهادية يجدها تحفل في معظمها باقتباسات عديدة من كتب التراث لتصرغ منها إجابات معدة سلفا وفي أزمان غابرة عن الأسئلة الهائلة التي يطرحها واقع التخلف والتبعية والتجزئة والاستبداد وغياب العدل .

وتحدد قيمة ابن تيمية ، على وجه الخصوص ، بالنسبة للحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة من خلال قصتين أساسيتين . الأولى هي أن ابن تيمية قد دعا إلى إحداث قطيعة معرفية مع التراث اليوناني الأوروبي بدعوى وثنيته واقتضاه إلى التوارن حين غلبت المادة على الروح فيه ، فضلا عن أنه لم يعرف الأديان السماوية ومن ثم كانت جاهليته هي الجاهلية الخالصة ^(٩) . ويترتب على هذه الدعوة بالضرورة حذف الفلسفة الإسلامية وبصفة خاصة فلسفة ابن رشد بسبب دعوته إلى تأويل المصوص الدينية بإعمال العقل وجعله المرجعية العليا ، كما ترتب على دعوة ابن تيمية أيضا المطالبة بحذف التراث الاعتزالي العقلاني بحكم تأثرهما بفلسفة الإغريق . وقد بعثت هذه الدعوة لدى الأصوليين الإسلاميين المعاصرين واتخذت شكل تجهيل الحضارة الغربية المعاصرة لأنها تأسست على بعث تراث الأسلاف الإغريق الوثنيين عبر عصور الإصلاح والنهضة التنويرية ، وانتهت إلى إقامة نظم تفصل بين منهج الله ونظام الحياة في كليته وشموله . ولذا فهي جاهلية الانفصام والشرك ، لأنها تشرك المادة مع الله برغم تدينها بالمسيحية . والقضية الثانية هي ، تكفير الحكام وجعل قتالهم واجب شرعى إذا ما خرجوا عن دين الله ولم يلتزموا الشرع ومصالح المسلمين . ذلك أن من سوغ اتباع دين غير دين الإسلام ، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ، فهو كافر ، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه " الفتاوى الكبرى " عندما سئل عن بلد تسمى " ماردين " كانت تحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها التتار فأقاموا فيها الكفر ، هل هي دار حرب ؟ فكانت إجابته : " إن البلد الذى حكم بقوانين تجمع بين شريعة اليهود والنصارى وجزء من الإسلام وجزء من العقل والهوى ، هي بلد مركبة وليست بمنزلة دار السلم التى تسرى فيها أحكام الإسلام ، ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار ، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ، يقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه . وتعد إعانة ومساعدة الخارجين عن شريعة الإسلام محرمة ، وأموال الخارجين غنيمة للمسلمين وقتالهم واجب بالكتاب والسنة حتى يكون الدين كله لله . ومن ولاهم من المسلمين يعد كافرا مرتدا - يجب قتاله أيضا . واستنادا إلى فتاوى ابن تيمية ، ارتأى محمد عبد السلام فرج أن حكام اليوم يشبهون تشار الأمس ومن ثم وجب الخروج عليهم وقتالهم ^(١٠) .

وتشكل المصادر الأربعة الساقية الوسيط غير المحايد بين الفكر التراثي بالإطلاق وتراث المدرسة الخبيلية على وجه الخصوص من ناحية ، وفكر الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة من ناحية أخرى . فهذا الوسيط أعاد إنتاج الفكر التراثي الإسلامي من خلال مواقف أيديولوجية معينة كانت مهمتها بلورة منهج الحاكمية وتجهيل المجتمع ، وصياغة منطق الخروج والانقلاب العنيف .

وبعد تراث الإخوان المسلمين . فكرا وممارسة ، الوسيط الأول الذي أعاد إنتاج مقولات شمولية الإسلام والجاهلية والحاكمية في العصر الحديث . ويمثل هذا التراث أحد المكونات الأساسية والمرجعية في أيديولوجيا التنظيمات الأصولية الإسلامية الجديدة . بل يمكننا تقرير أن كلا من الإخوان والتنظيمات الأصولية الجديدة يحملان ذات الأيديولوجيا . فقادة التنظيمات ومنظروها كانوا في الغالب ذوي أصول إخوانية . وتم تكوينهم وتدريبهم وصياغتهم أيديولوجيا على يد كوادر الإخوان في نهاية الستينيات من هذا القرن . وتكشف قراءة مؤلفات الأبناء المؤسسين للإخوان والحرس القديم للأصولية الإسلامية ، ومؤلفات قادة التنظيمات الجديدة ومطريها ، أنهم جميعا يلتقون حول فكرة محورية ورئيسية هي انتزاع السلطة السياسية على أساس برنامج يوصف بأنه إسلامي . ذلك أن البرنامج في حقيقته لا يمس الإسلام وعقيدته ، وإنما يتوجه بشكل مباشر إلى المؤسسات المجتمعية المطلوب صلاحها أو تعييرها جذريا ، إما بالتدريج أو بالانقلاب الفوري والمباشر في الحياة الفردية والاجتماعية ، في الاقتصاد والسياسة . وكل ما هنالك من اختلافات بين الفريقين هي اختلافات في الطرق والوسائل أكثر من كونها اختلافات أيديولوجية أساسية

إن حسن البنا ، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، قدم صياغة جديدة لمفهوم الجاهلية^(١١) فهو يرفض الحضارة العربية الحديثة باعتبارها حضارة نصرانية وكافرة ، ويرفض التعليم الحديث والمدارس الحديثة يزعم أنها مدارس مبتدعة ، وأن أبناء المسلمين يتخرجون فيها وقد تسمنت عقولهم بالآراء الإخادية ويشبون على التقاليد والإباحية . كما أن المسلمين بحكم المؤثرات الاجتماعية التي مروا بها ، وتأثيرات المدنية الغربية الشبه الأوروبية ، والفلسفة المادية والتقليد الإفرنجي ، قد بعدد عن مقاصد دينهم ، ومراسم كتابهم ، ونسوا مجدهم ومجد آبائهم ، وآثار أسلافهم ، والتبس عليهم الدين الصحيح بما نسب إليه ظلما وجهلا^(١٢) . ويتأسس على الإقرار بجاهلية المجتمع الحكم بكفره والدعوة إلى التأكيد على إرادة المصاحلة معه . وكان الشيخ البنا أول من أشار إلى ضرورة تمييز أتباع جماعة الإخوان المسلمين بأسماء وأزياء متميزة ومغايرة تمام المغايرة لما هو محيط بهم من جاهلية^(١٣) . كما أكد الشيخ حسن البنا على شمولية الإسلام

وكليته . فالإسلام عنده دين ودولة ^(١٤) ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر . والادعاء بأن الدين شئ والسياسة غيره هي دعوة يحاربها الإخوان بكل سلاح . فالإسلام الذي يؤمن به الإخوان يجعل الحكومة ركنا من أركان الدين ، وهو يعتمد التنفيذ والعمل كما يعتمد الإرشاد والدعوة . والحكم في رأيه محدود في كتب الإسلام الفقهية على أنه من العقائد والأصول لامن الفقهيات والفروع . وعليه فالمسلم الذي يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة فحسب ، ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والآلئين الدخلاء والمستعمرين ، لا يسمى مسلما . فحقيقة الإسلام أنه جهاد وعمل ، دين ودولة . كذلك قدم البنا صياغة جنينية وأولية لما أصبح يعرف فيما بعد بجدلوية الاستضعاف والتمكين لدى الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة . إذ يلاحظ المتابع لتطور أشكال الممارسات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين ، أنها انتهجت سياسات المراوغة والمهانة والمناورة السياسية . وأنها مارست حتى التقية على التقليد الشعبي خلال ما أسمته بمراحل الاستضعاف ، سعيا وراء الاستقواء والتمكين ونعته مصادر القوة وتجميعها وصولا إلى التبوؤ أو الاستيلاء على السلطة السياسية ^(١٥) .

تعتبر كتابات أبى الأعلى المودودي ، وسيد قطب الرسيط الثانى الذى أعاد إنتاج المقولات التراثية بخصوص الجاهلية والحاكمية . فلقد أخذ قطب ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، ثم أبى الأعلى المودودي ، وقدم منهج الحاكمية وتجهيل المجتمع ، ومنطق الانقلاب العنيف . ومنه أخذت التنظيمات الأصولية المعاصرة ، ولم يزد أحد من مفكرى الحركة الأصولية الإسلامية فى عهدنا على امتداد العالم الإسلامى ، بدءا من الإمام الخمينى مروا بجبهيمان العتيبى ، وصالح مره ، وشكرى مصطفى ، وعبد السلام فرج ، وصولا إلى عمر عبد الرحمن ؛ لم يزد أحد منهم كثيرا على ما قدمه قطب على صعيد الفكر والممارسة . ومن يراجع كتابات هؤلاء يجد أنها لا تشتمل على أكثر مما هو موجود فى كتب قطب بل غالبا ما تشتمل على أقل مما عرضه قطب ، بل ويكاد يكون فى أحيان كثيرة عند البعض من قادة التنظيمات المعاصرة ، صياغة فقيرة ومبهمة لما قدمه الإمام الشهيد . كانت كتابات قطب ومؤلفاته ، خاصة كتابيه فى " ظلال القرآن " و " معالم فى الطريق " ، فى مقدمة البرامج الفكرية التى تأثرت بها الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر خلال الربع الأخير من القرن الحالى . فهذان الكتابان كان لهما دور فاعل فى التحولات الفكرية التنظيمية التى طرأت على الحركة ، وأدت بشكل عام إلى تغيير شكل خريطة القوى الإسلامية السياسية المعارضة وبروز جماعات وتنظيمات أصولية جديدة تركز حركتها حول مبدأ الجهاد الإسلامى كما طرحه قطب .

وتتحدد قيمة قطب بالنسبة للجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة فى أنه قدم صياغة

نظرية أيديولوجية لتفسير أوضاع الجاهلية المعاصرة ومجازتها ، وبعث الحياة في الأمة الإسلامية ، وذلك عبر منطلقين رئيسيين : الأول ، منحى عقائدى يسير فى اتجاه إبراز القوة المطلقة للإسلام وتكامل منظومته وبعده تاريخي يسمح بإبراز تصور الإسلام لقضايا المجتمع والسياسة والتاريخ كوسيلة لإصلاح البشرية . وقدم قطب فى ثنايا صياغته النظرية الأيديولوجية مشروعا انقلابيا لتغيير خارطة العالم ، فالانقلاب فى منظومته الفكرية كان معنى الثورة ، ويرمى إلى إحداث التعيير الشامل ، ويعنى أيضا السعى المتواصل بالجهاد والكفاح المستمر فى سبيل إقامة نظام الحق . والجهاد هو الركن السادس من أركان الإسلام دون إعلان عنه ، وهو فريضة من أجل حماية الإسلام . الجهاد إذن فكرية انقلابية تقرر أن لاساومة مع المجتمع الجاهلى بحكامه ومحكوميه ، ونرمى إلى هدف نظام العالم الاجتماعى بأسره ، فحكم الجاهلية لابد وأن يتهدم بناؤه من القواعد لتأسيس بناء جديد حسب فكرة الإسلام ومنهجه الصحيح (١٦) .

نأتى أخيرا إلى الوسيط الثالث الذى أعاد إنتاج مقولات الجاهلية والحاكمية فى العصر الحديث ، وتتعدد قيمة هذا الوسيط فى أنه قدم بشكل عملى نموذج اجتماعيا معاصرا يعمل وفقا لهذه المقولات . وأعنى بهذا الوسيط تأثيرات الإمام الخومينى والثورة الإسلامية فى إيران . ويتصف النهج الخومينى بأنه مهج انقلابي ، مثل منهج المودودي وقطب ، فتغيير المجتمعات الإسلامية ممكن فقط بعد قلب أنظمة الحكم فى الدول الإسلامية الراهنة وتغيير السلطة السياسية فيها . والفقيه هو الذى ينادى به إحداث هذا الانقلاب ، فهو الذى يتصدى للحاكم الظالم ، ويقاوم التسلط والطغيان ، ويوعى الناس ويقود الثورة (١٧) . وفى كتابه " الحكومة الإسلامية " (١٨) ويرفض الإمام الخومينى مقولة عزلة الإسلام ودعوى انعدام صلتها بتنظيم الحياة الاجتماعية أو تأسيس حكومة وإقامة دولة . وارتأى أن هذه المقولة من صنع الاستعمار الغربى وعملياته المخلية فى العام الإسلامى ، الذين أرادوا أن يكون الإسلام مجرد عبادات لا معاملات ، وأخلاقا فردية لا نظاما اجتماعية ، ليسهل عليهم ابتلاع المسلمين ونهب ثرواتهم . فى حين أن الإسلام فى جوهره نظام شامل للحياة فأيات المجتمع فى القرآن تزيد أضعافا مضاعفة عن آيات العبادات ، وأبواب الحديث التى تمس الاقتصاد والسياسة والاجتماع لا تقل عن أبواب العبادات والأخلاق . وثمة قواعد وشروط مبينة فى القرآن والسنة تعرض وجوب قيام الحكومة الإسلامية ومراعاة النظام الإسلامى وتطبيق أحكام الإسلام . وهذه القواعد والشروط تعنى أن الله وحده هو المشرع ، والحكومة تعمل على تنظيم سير المصالح تبعا لشرعية الله ، فهى دولة وشرعية ، وطاعة الجميع فى الحكومة الإسلامية واجبة لأنها من طاعة الله (١٩) .

وتأكيد الإمام الخوميني على مبدأ شمولية الإسلام وكمالته وصلاحيته لكل عصر ، يواكبه رفض للنموذج والصيغ المجتمعية الغربية . ففي رأيه أن ثمة انحلال في الغرب ، وليس لديهم شيء لتعلمه منهم ، وهم يردون تصدير أفكارهم المنحلة إلينا ، تلك التي يسمونها ديمقراطية ، ولكن ذلك شيء لا يمكننا أن نقبله ، فهذه النماذج والصيغ الغربية الوافدة ، استهدفت محور الطابع الحضاري الإسلامي وطردت قوانين الإسلام وراث الأمة الإسلامية في الفقه والقانون والسياسة (٢٠) .

وينتهي الإمام الخوميني إلى تقرير أنه لا قوام للإسلام إلا بالحكومة ، ولاكيان للمسلمين إلا بدولة . وفي كتابه المذكور سلفا ، تبين مقومات نظام الحكم الإسلامي والشروط الواجب توافرها في الحاكم الإسلامي ، وهو لا يكتفى بتأكيد على ضرورة الحكومة الإسلامية وبيان خصائص الحكم الإسلامي ، وإنما يحدد أيضا سبل النضال أمام المسلمين لهمدم الأنظمة الفاسدة والفسدة . وتحطيم زمر الخائنين الجائرين من حكام الشعوب ، وتدمير حكوماتهم الجائرة وإقامة العدل الإسلامي . ويقرر أن لا سبيل أمام المسلم الحق إلا طريق التمرد والثورة ، وهذا واجب يكلف به المسلمون جميعا أيما كانوا (٢١) .

ثانياً : إستراتيجيات تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة الإسلامية .

يعد تشخيص الحالة الراهنة للمجتمعات الإسلامية وأنظمة الحكم فيها خطوة أولية وضرورية لتحديد الهدف وبيان وسائل تحقيقه . وفي هذا تقدم التنظيمات الأصولية الإسلامية المسوغ الشرعي لخاصة الواقع ومفاصلته ، وهجره ، وعدم مهادنته ، والانقلاب عليه لتدميره وتصفيته . والقضية المحورية في تشخيص الواقع تناسس على أن جوهر الإيمان بالله معناه أنه وحده الخالق للكون والمتصرف بكل شئونه ، ومن ثم فهو وحده صاحب الحق في التشريع لهذا الكون بما فيه ومن فيه . وهو وحده الذي يرسم منهاج الناس وشرائعهم ، وعلى البشر أن يسيروا وفق ما شرع الله لهم وإلا فهم كافران . فمن رفض هذه القواعد يعد كافراً . وكل من نصب نفسه للتشريع أو رسم منهاجاً للحياة ، فقد نصب نفسه إلهاً ، ومن رضى بهذه التشريعات أو المناهج فقد عبد رباً غير الله وأصبح كافراً . وبناء على ذلك يعد التحكم في الشريعة أصلاً من أصول التوحيد (٢٢) .

وأساس الإسلام أنه كل متكامل وشامل لا يعرف التجزئة فمن آمن ببعضه وترك البعض الآخر فهو كافر ، ولا خلاف أن من أنكر آية واحدة من القرآن يعد كافراً ، فكيف بمن ترك مبدأ من مبادئ الإسلام ، أو شطراً كبيراً منه ، فهو كافر لا شك فيه . والإسلام هو ما ورد

فى الكتاب والسنة وهو لم يقتصر على العقائد والشعائر فقط بمعناها المتداول ، وإنما تدخل فى شئون الحياة المختلفة التشريعية والقضائية والاقتصادية والسياسية ، ذلك أن الله قد شرع للبشر كل ما يصلح شأنهم فى كافة مجالات الحياة ، فى الحدود والقصاص ، فى المعاملات والاقتصاد ، وفى السياسة الداخلية والخارجية ، فى الحروب والمعاهدات ، فى العلاقات الأسرية والموارث ، والقرآن كله كلام الله ، وكله ملزم . فمن أراد برأيه أن يقتصر الإسلام على العقيدة والشرائع أو الأخلاق فقد بعد عن الإسلام ، فى حين أن الإسلام جسم واحد من كفر بجزء منه كفر به كله ولا خلاف فى ذلك ، ولهذا يعد كافر كل من قصر الإسلام على العبادة وأعطى لنفسه حرية اختيار النظام الذى يريده للحياة^(٢٣) . ليس لأحد إذن ، الحق فى التشريع إلا فيما لائن فيه ، ومن يعطى لنفسه الحق فى إيجاد منهج للحياة أو التشريع غير ما قرره الله ، فقد أشرك بالله وكفر به ، واتخذ له ربا سواه . وعلى ذلك فكل الأنظمة والمجتمعات المعاصرة تعيش جاهلية جديدة مماثلة لتلك الجاهلية التى كان عليها العرب قبل ظهور الإسلام ، لأن حدود الله قد انتهكت فى هذه المجتمعات واعتدى عليها ، بل أنها تكاد تنعدم من الوجود . وشريعة الله قد أهملت ونبتت وراء الظهور عندما التمس الناس مناهجهم ونظمهم وتشريعاتهم من غير كتاب الله وسنة رسوله . فكان الفصام بين شريعة الخالق وحياة المخلوقات التى كفرت بالله واتخذت بعضها من بينها أربابا وآلهة من دون الله^(٢٤) . وبهذا يتأسس التكفير على غياب الحاكمية الإلهية وسيادة حكم البشر ، وعبودية البشر للبشر ، والخروج من عبودية الله ورفض إلهية الله ، والاعتراف فى مقابل هذا الرفض بالوهمية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله . وهذا هو صميم الجاهلية ، ورجوع بالحكم والتشريع إلى أهراء البشر ، لا إلى منهج الله وشريعته . وعليه تكون الجاهلية ليست فترة تاريخية ، وإنما هى حالة توجد كلما وجدت مقوماتها فى وضع أو نظام^(٢٥) .

والتنظيمات الأصولية الإسلامية التى تمكنا من الاطلاع على وثائقها ومقابلة أعضائها . تجمع على تجهيل المجتمعات ونظم الحكم المعاصرة وعلى ضرورة رد الحاكمية لله بعد أن اغتصبها مدعو الربوبية من البشر ، ويكون ذلك بإقامة الخلافة الإلهية والحكومة الإسلامية . فهذا الدين لا بد له من دولة تقيم حاكمية الله وتطبق قانونه وشريعته . ولكن هذه التنظيمات تختلف فيما بينها فى قصتين ، القضية الأولى تتعلق بحدود التكفير ومستوياته ، فبعضها يقيم تمهيرا بين المجتمع ونظام الحكم ، وترى أنها وإن كانت قد أقرت بجاهلية الاثنين معا إلا أنها لا تكفر المجتمع ، بل وتلتصم العذر لجهل المجتمع وأفراده . ولكنها تكفر النظام الحاكم بدعوى جاهليته وعلمانيته . وفى مقابل هذا الموقف نجد جماعات أخرى لا تقيم هذا التمييز بين المجتمع ونظام الحكم ، وت نظر إليهما على أنهما سراء . فكل منهما يعد شكلا لآخر ، فساد المجتمع ولد فساد النظام . وبالتالي

فهى تكفر المجتمع والنظام معا وكل من بلغته دعوى الجماعة ولم يؤمن بها ويتبعها يدخل فى دائرة الكافرين . بل إن بعضا من أعضاء هذه الجماعات يكفر عضو جماعته الذى لا يكفر غير المنضوين تحت راياتها وهو ما عرف بتكفير التكفير (٢٦) .

وترتبط القضية الخلفية الثانية . بالأساليب والوسائل التى تنتهجها الجماعة لتجاوز الجاهلية ورد الحاكمية لله وإقامة دولة الخلافة الإسلامية من جديد . ففى الرقت الذى أقرت فيه جماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، جدلية الاستضعاف والتمكين وما يرتبط بها من عزلة ومفاصلة شعورية أو كاملة ، وهجرة وبناء مجتمع المسلمين على هامش وأطراف المجتمع الجاهلى حين بلوغ مرحلة الاستقواء والعودة فاتحين معبدين الجاهلين لربهم ، نجد أن جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية تطرح وبشكل مباشر وفورى مسألة الاستيلاء على سلطة الدولة وحيازة القوة واستخدامها فى فرض البديل الإسلامى المنشود اعتمادا على الانقلاب والجهاد والصدام المسلح مع نظام الحكم . وإن كان هذا لا يمنع من اللجوء إلى وسائل أخرى كالدعوة والحسبة

وبحاول فيما يلى ، اعتمادا على الوثائق الأساسية التى طرحتها التنظيمات المذكورة . وما ذكره أعضاء التنظيمات الذين تمكنا من مقابلاتهم ؛ نحاول بيان كيف شخصت هذه التنظيمات واقع المجتمع المصرى الراهن ، ونظام الحكم فيه ، وما هى المهام التى حددتها لنفسها ، والغايات التى ترمى بلوغها ، والأساليب والوثائق التى قررت استخدامها للمواجهة وتحقيق الأهداف والغايات .

أ - تشخيص الواقع الراهن : الجاهلية المعاصرة والأنظمة الكفرية .

هناك تعارض تام بين فكرتين ، وتصورين ، ومجتمعين ، وحقيقتين : الإسلام والجاهلية ، الإيمان والكفر ، الحق والباطل ، حاكمية الله وحاكمية البشر ، الله والطاغوت . ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما ، ولا بقاء لأى منهما إلا بالقضاء على الآخر . ومن ثم . فانحور الأساسى انحرأ للوجود الاجتماعى بأسره هو الصراع العقيدى بين حكم الإسلام المنشود وحكم الجاهلية الموجود والسلط . والمسألة فى صحتها هى مسألة كفر وإيمان ، مسألة شرك وتوحيد ، مسألة جاهلية وإسلام (٢٧) . وتثل الجاهلية كل انحراف عن نهج الإسلام سواء تم ذلك فى الماضى أو امتد إلى الحاضر . والعالم المعاصر اليوم ، وضمنه العالم المسمى بالإسلام ، يعيش جاهلية جديدة كالجاهلية التى عرفها التاريخ قبل الدعوة الإسلامية ، بل إنها أظلم من الجاهلية الأولى . فالعالم يحكم بغير ما أنزل الله ، ويشرع للبشر بإرادة البشر دون الشرع الإلهى . ومن ثم ، فهو يتكرر لبدأين أساسيين جاءت الدعوة الإسلامية لكى تقيهما وتوطد من أسسهما . المبدأ الأول ، هو تأكيد ألوهية الله فى مواجهة مدعى الألوهية من البشر ، والمبدأ الثانى ، تأكيد حاكمية الله ضد حاكمية

البشر الذين ارتضوا أن يتولى بعضهم التشريع لأمر حياتهم من دون الله . وكانت محصلة التنكر لهذه البدأين : أن صار كل ما حولنا جاهلية ، تصررات الناس وعقائدهم ، وعاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم ، وآدابهم ، شرائعهم ، وقوانينهم ونظمهم ومؤسساتهم . حتى الكثير مما قد نحسبه ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً ، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية الجديدة (٢٨) .

والبشرية اليوم بكل مجتمعاتها ونظرياتها ونظمها ومناهجها ما هي إلا نتاج للدعاري الباطلة ، والأديان الأرضية الزائفة الجاهلية التي تبث دعوتها وتنفض سمومها منذ قرون طويلة حتى صار الأمر إلى ما صار إليه اليوم من جاهلية وكفر (٢٩) . ويرى قادة التنظيمات الأصولية الإسلامية أننا لكي نكسر على وعي كامل ودراية تامة بواقعنا الذي معيشه ، وما انتهت إليه أحوال مسلمي اليوم ، فإننا يجب أن نقوم أولاً بدراسة متفحصة ومتأنية لتنقية تاريخ الإسلام من دسائس المفرسين كالذين وصفوا الفتح العثماني الإسلامي بالاحتلال ، والفساد الأخلاقي الذي استشرى في أمتنا بالحرية والتقدم . لذلك علينا أن نتسلح بالإدراك العميق للتفسير الإسلامي للتاريخ ، وأن نستوعب بشكل شامل كل التجارب السابقة التي خبرتها الشعوب الإسلامية بدءاً من التآمر على الخلافة الإسلامية وإسقاطها خلال الربع الأول من هذا القرن (٣٠) .

فقد شهد مطلع القرن العشرين واحدة من أعنى الضربات التي وجهها الأعداء ، من النصارى واليهود والملاحدة والعلمانيين والكفار والوثنيين وعبدة البقر وعباد النار والمرتدين وحكامنا العلمانيين المبدلين لشرائع الإسلام لأمتنا ، وهي إسقاط الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ ، فتهاً بذلك الوضع لبدء الزحف الجاهلي المعادي الحاقدي على الإسلام وأهله . وكان أن انقسمت دولة الخلافة وتفرقت إلى دويلات عليها حكام يدينون بالولاء للشرق أو للغرب . ونبدروا كتاب الله وراء ظهورهم . وبدأت الأمة الإسلامية تتجرع كأس المدلة والهوان ، وأضحى مجدها وعزها أنشودة قديمة يتغنى بها ويتسامر الأبناء . فالأمة سقطت وتفرقت خلافتها إلى دويلات منها ما اقتطعت النصارى ، ومنها ما اقتنصه اليهود ، ومنها ما استولى عليه الملاحدة وعبدة الأوثان . وأما ما بقي منها يحمل اسم الإسلام فقد علاه حكام علمانيون تكروا لشرع الله واستبدلوا أحكام الإسلام بأحكام الكفر وهي القوانين التي وضعها الكفار وسيروا المسلمين عليها ، في حين أنها لا تمت للإسلام بصلة (٣١) وتكالبت علينا الأعداء ، مدارس ومذاهب فكرية ، نظريات وفلسفات ، هيئات ومؤسسات قيم وطرائق عيش ، أمم وممالك . . . جميعهم اجتمعوا على حرب الإسلام وأهله . وكانت الحنة التي أوقعا فيها جهلنا بكتاب الله وتغريظنا في شريعته قبل أن يوقعا فيها كيد أعدائنا فاختلط علينا الحبيث بالطيب والتبس علينا الحق وضللتنا طريقنا حين فتننا بالحصارة الزعومة للشرق والغرب ونسينا أننا نملك أعظم

وأدق وأكمل منهج على وجه الأرض ، وهو المنهج الرباني المنفرد الذي لا يضارعه منهج آخر ، فهو منهج أصوله ثابتة ومعاملاته راسخة بغير تبديل ولا تغيير (٣٢) .

ونجحت الجاهلية في استخدام مبادئها ونظرياتها وشعائرها وثقافتها ومثلها ، في تحقيق سيطرتها وإحكام قبضتها على كل المجتمعات القائمة اليوم فوق الأرض . نجحت في أن تجعل مجتمعاتنا ، نحن المسلمين ، تدين بها وتدور في فلكها ، وتدعو لفهمها ومنهجها . تتشرب بعاداتها وتقاليدها ، وترضى بقيمتها ومثلها . ونحولت مجتمعاتنا بكل ما تمتلكه ، إلى بوق للجاهلية يلاحقنا أينما ذهبنا في البيت والمدرسة ، في الشارع وديوان العمل ، في المندييات ودور القضاء ، على صفحات الجرائد وغير الإذاعات . . . ، في كل مكان تجدد دعوة صريحة وقسيحة للجاهلية ترمى إلى انتزاع الناس من دينهم والإلقاء بهم في جحيم الكفر والنفاق والفسق والابتداع ، ولقد نجحت الجاهلية في ذلك نجاحا كبيرا (٣٣) . وكانت النتيجة أن صار مسلم اليوم على كثرتهم غشاء كغشاء السيل ، فتهواروا في كثير من الضلالات والجهالات ، وتفرقت بهم الأهواء والشبهات ، وتركوا غايتهم التي خلقهم الله من أجلها وجعلهم بها خير أمة أخرجت للناس ، وهي عمارة الأرض وخلافة الله فيها أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر . وأصبحوا يعيشون في مذلة سعي وراء غايات باطلة كالليبرالية والحرية الشخصية والديمقراطية والحياة السبائية ، والقومية العربية العلمانية ، والوطنية والاشتراكية . وكان من جراء اللوث وراء هذه الغايات الباطلة انهيار الاقتصاد ، وانحدار الأخلاق ، وضياح اجرييات وتبديد الآمال ، وبانت الأهداف والغايات العظام لأمة الإسلام في طي الأوهام (٣٤) . ولننظر الآن في بعض آيات الجاهلية الجديدة وغاياتها الباطلة ، وكيف جسدت الانحراف عن منهج الله في نظم كفرية أخرجت الناس من دائرة الإيمان والتوحيد ، ودفعت بهم إلى دوائر الشرك . إن الأحكام والشرائع والقوانين التي تعلن المسلمين اليوم ، هي أحكام وفوانين وشرائع مجرمة ، مستوردة من دول الكفر لتطبق في البلاد الإسلامية وضعها الكفار وسبوا عليها المسلمين ولا سيما في المواد التي هي صريحة في مخالفة الكتاب والسنة الصحيحة ، وهي كفر بلا ريب ، وضلال لا يرقى إليه شك كإباحة الربا ، وممارسة الزنا ، وإلقاء الحدود على شارب الخمر والزاني والسارق ، ونحو ذلك ، وهذه جميعها تعد قوانين كفر ، وكل من أعدها أو ساهم في إعدادها أو جعلها تشريعات ملزمة ، وكل من طبقها دون اعتراض عليها أو إنكارها فهو كافر . وكل أعضاء اللجنة من المستشارين الذين وضعوا هذه التشريعات وكل أعضاء البرلمان الذين صدقوا عليها ، وكل مجلس الوزراء الذي قدمها ، والرئيس الذي وقع عليها ، والقضاء والنيابة ومحقق الشرطة والمباحث الذين حققوا بموجبها ، إذا كانوا غير معترضين عليها ، وأخلصوا في عملهم بموجبها ، فهم جميعا كفار ، وكل فرد من أفراد الشعب رضى بها أو لم ينكرها ، أو وقف موقف

اللامبالاة منها ، فهو كافر (٣٥) .

وتكفير كل هؤلاء واجب ، لأنهم فضلوا شريعة البشر على شريعة الله وهذا يعنى أنهم اتخذوا آلهة غير الله . وحكموا بغير ما أنزل الله . والحاكم بغير ما أنزل الله طاغوت ، وحكم القانون المخالف للشريعة طاغوت ، لأنه حكم بتشريع وضعى لا يستند إلى الكتاب والسنة ولا إلى إجماع الأئمة ، وإنما يستند إلى زبالة أفكار وضعها من لا يعرف الله ، أو يعرفونه ولكن لا يحترمون شريعته ، ولا يعرفون معنى ربوبته ولا ألوهيته ، أو يعرفون ولكن لا يؤمنون (٣٦) . فأى إسلام أو إيمان إذن ينبغي لمن منح البشر اختصاص الربوبية والرسالة ، من حق التشريع والخضوع والإذعان التام لغير الله ورسوله ؟ وإذا كان النبى قد خاطبه الله بأنه ليس له الحق فى تحريم ما أحل له ، وحذره الله من أن يتبع أهواء الذين لا يعلمون من الكفرة والملاحدة جهلة العرب . فكيف بغيره ، وهو ليس بنبى ، ممن ينصب نفسه مشرعا ويجعل للشعب والسلطة الحاكمة حق التشريع وسن القوانين وإجبار الناس عليها وكثير منها . إن لم تكن كلها ، تخالف كتاب الله ، وتخالف سنة الرسول ؟ إن أى قانون غير مستند للكتاب والسنة أو يخالف حكم الله يكون من أحكام الجاهلية ، وأحكام الجاهلية كفر وضلال . والحاكم المسلم واجب عليه الالتزام بما شرعه الله فى كل مجالات الحياة ، وإن هو شرع فى أى مجال تشريعا يحاد به عن شرع الله ، فإنه يصير بذلك مستبدلا للشرع ، وإن فعل فهو كافر لأنه أراد أن يجعل نفسه أو غيره شريكا لله بترك الحكم بشرع الله ، ومن ثم تسقط طاعته ، ووجب على المسلمين القيام عليه وقتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه فى قليل أو كثير ، إن استبدال الشرع كفر ، أو خلعه ونصب إمام عادل يحكم بشرع الله (٣٧) .

ومن أشنع صور الاستبدال فى عصرنا ، استبدال مصدر استجراح الأحكام . كأن نجعل مرد الأمر إلى الدستور بدلا من القرآن والسنة . وهذا كفر بواح لاختفاء فيه ولا مداورة . لأن الدستور يتصادم مع الشريعة الإسلامية ، ولا يتحاكم إليها . فمواد الدستور تعطى حق التشريع للشعب ، وهو فى الإسلام لله وحده . وتعطى لمجلس الشعب حق تشريع وسن وإصدار القوانين . ويكفر كل من ادعى أن له الحق فى تشريع ما لم يأذن به الله ، بسبب ما أوتى من السلطان والحكم ، فيدعى أن له الحق فى تحليل الحرام وتحريم الحلال . ومن ذلك وضع القوانين والأحكام التى تبيح الزنا والربا وكشف العورات ، أو تعبير أو تعطيل ما جعل الله لها من العقوبات المحددة فى كتابه وسنة رسوله (٣٨) .

وتأسيسا على ما سبق فإنه لا يجوز لمسلم أن يلى القضاء فى ظل القوانين الوضعية ويحكم بها بين عباد الله . ولا يجوز لأحد من المسلمين أن يعتنق التشريع الوضعى ، ولا يجوز له أن يخضع للحكام الذين استبدلوا شرع الله بتشريعات من عند البشر . ويترتب على ذلك

أيضاً أن كل من اعترض على حكم من أحكام الله ، ولم يرض عنه فهو كافر ، وكل من كتب ضد الحدود الشرعية معترضاً على الله فهو كافر كفر صريح ويباح دمه ، وتطلق منه زوجته ولا يصلى عليه ولا يقبر في مقابر المسلمين ولا يرث ولا يورث (٤٨) .

وتعد كل من الرأسمالية والاشتراكية والقومية والديمقراطية من آيات الجاهلية الجديدة وغايتها الباطلة التي تتناقض جذرياً مع الإسلام ، وتُجسّد بحق الانحراف عن منهج الله (٤٩) .

فالرأسمالية ترى أن المال ملك الأفراد يتصرفون فيه وفق ما يشاؤون ، ولا حق لأحد ، حتى الدولة ، أن تتدخل في هذه الحرية . وهي تجعل الأصل هو الفرد ، ومن ثم يصبح الأساس وفقاً للحرية التي تنبثق منها الديمقراطية الغربية . فرأى الأكثرية هو الذي يحلل ويحرم ويشرع على أن يبقى الأصل محفوظاً . أما الاشتراكية فهي ترى أن المال مال المجتمع ، والدولة هي صاحبة الحرية في التصرف في المال وليس الأفراد . والأصل فيها ألا يملك الأفراد في المستقبل البعيد . وتروى الاشتراكية أن الأصل هو المجتمع والفرد جزء من المجتمع كالسما في الآلة ، وهذا المجتمع يسير وفق نظرية وضعت من قبل واستخلصت أشياء لها قدامة الأديان بزعم أنها قوانين علمية . ومن يتبعون الرأسمالية أو الاشتراكية إنما يتبعون الظن وما تهوى الأنفس . أما الإسلام فهو ينص على أن المال مال الله ، والناس مستخلفون فيه ، وليس لهم حق التصرف فيه إلا وفقاً لما أمر الله به (٥٠) .

وإذا كان الإسلام يقصر التشريع على الله ووفقاً لما جاء في كتابه ومُنة رسوله . فإن الديمقراطية على الضد من ذلك تقدم منهاجاً للحياة مخالفاً للمنهاج الإسلامي إذ تجعل التشريع من حق الشعب باعتباره صاحب السيادة ومصدر السلطات كما جاء في الدستور ، فالشعب له أن يحلل ما يشاء ويحرم ما يشاء وفق ما تقرره الأغلبية ، سواء عن طريق البرلمان أو الاستفتاء ، أو عن طريق آخر وفق ما هو محدد في الدساتير . فالشعب له ، مثلاً ، أن يحلل اللواط والمثلية الجنسية كما حدث في إنجلترا ، أو الزواج الجماعي كما حدث في السويد ، في حين أن الشعب في الإسلام ، حتى وإن أجمع كله على أمر من الأمور . فلا صلاحية له في تحليل الحرام وتحريم الحلال . وليس له سيادة ، ولا هو مصدر للسلطات . إذ أن السيادة هي حق خالص لله ولا يشاركه فيه أحد (٥١) .

وعلى ذلك فالجميع بين الإسلام والديمقراطية كالمجمع بين الإسلام واليهودية مثلاً فكما أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسلماً ويهودياً في نفس الوقت ، لا يمكن أن يكون مسلماً وديمقراطياً في آن واحد . فالإسلام يبرأ من النظام الديمقراطي الذي يعني حكم الشعب للشعب وبالشعب ، فهذا معناه أن الحاكمة تكون للشعب وليست لله (٥٢) .

وبتجريم الديمقراطية، وبيان كفرها، فإنه لا يجوز للمسلم الاشتراك في الهيئات التشريعية والتنفيذية للحكم بغير ما أنزل الله. ومن قبل العمل والتعاون مع مؤسسات الدولة الكافرة يكون من الخونة الفجرة، حكماً ومحكوماً، وهم عملاء للشيطان واليهود. ذلك أن الائتلافات بهذه الهيئات التشريعية الحاكمة بغير ما أنزل الله، والتعاون معها، لا يمكن أن يوصف بأقل من موالاة الكفرة بحال من الأحوال، ويُعد كل من اشترك في حزب سياسى عقائدى وعلمانى، كافر لا شك في كفره، ومن الأحزاب الكافرة الأحزاب الشيوعية وحزب البعث العربى الاشتراكى، وحركة القوميين العرب، والحزب القومى السورى، والاتحاد الاشتراكى العربى وأمثالها من الأحزاب المنتشرة في بلادنا، ذلك أن هذه الأحزاب مخالفة لعقائد مناهج الإسلام (٤٤).

وكل من وإلى الحكومات الكافرة والأحزاب والجماعات الكافرة ضد الجماعات الإسلامية، فهو كافر لأنه ناصر الكفر على الإيمان. والحكومة التي تحارب وتتعقب وتسجن وتعدم أعضاء الجماعات الإسلامية لا شك كافرة لأنها تحارب الحكم بما أنزل. وكل من ينفذ أوامرها في ذلك عن طواعية ورضا دون إنكار، فهو كافر سواء كان مخبراً أو شرطياً أو ضابطاً أو محققاً أو قاضياً أو صحفياً يزيد إجراءات الحكومة ويشوه سمعة المسلمين، أو غير هؤلاء ممن يؤدونها في إجراءاتها بأى نوع من أنواع التأييد. كذلك إذا أُجريت انتخابات كان فيها مرشح لجماعة إسلامية ومرشح آخر من أنصار الحكومة الكافرة أو من أعضاء أو من مرشحي الأحزاب أو الجماعات الكافرة ثم أنتخب المرشح المناهض للمرشح الإسلامى، فهو كافر لأنه يحبذ المبادئ غير الإسلامية على مبادئ الإسلام. ذلك أن مقياس المسلم يكون دوماً هو الإسلام وليست الوطنية أو الإصلاحات الداخلية أو محاربة الاستعمار أو غيرها، فلا يؤيد شخصاً لأنه مع هذه الشعائر أو مع تطبيقها، سواء كان مسلماً، أو كافراً، إنما يزيد أولاً وفقاً لموقف الشخص من دعوة الإسلام، فالولاء الحقيقى أولاً وأخيراً يكون للإسلام وأهله (٤٥).

ب - تحديد المهام والغايات : رد الحاكمية لله وإقامة الخلافة.

الخلق كلهم مأمورون بالدخول في الإسلام، وهو قادر على استيعاب الخلائق كلهم وتنظيم حياتهم وتشبيدها وفق منهجه الربانى، الذى جاء ليوضح وبين للناس كل ما يلزمهم ويصلح من شأنهم. جاء الإسلام ليحدد لهم كل صغيرة وكبيرة تلزمهم. يحدد لهم العقيدة والعبادة، والأخلاق وسياسة الرعاية، وقيادة المجتمعات وكيفية الفصل في المنازعات والحكم بين الناس والتعامل مع الدول والحكومات. ولم يترك الإسلام شيئاً يحتاجه البشرية إلى يوم القيامة إلا واستوعبه وانتظمه داخل تشريعاته. ولا يوجد أفضل من عقيدة الإسلام في الاعتقاد والشعائر والأخلاق والسياسة والآداب.... إنه أتم وأكمل

وأشمل منهج لقيادة البشرية. الإسلام مصحف وسيد، علم وعبادة، عقيدة وشرعية، خلق وسياسة، فعلى وجزاء، دينا وآخرة. يحدد علاقة المسلم بجاره، كما يحدد علاقة الحاكم بالمحكومين، وعلاقة الدولة المسلمة بما حولها. ينظم حياة الأسرة الصغيرة في الزواج والرضاع والطلاق، كما ينظم حياة المجتمع وحركة المال فيه (٤٦).

وقد قضى الأمر الإلهي بإقامة هذا الدين، ولذا لزم بالضرورة إقامة حاكمية الله في الأرض والتمكين لسلطانها. إذ لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته. والدار التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه وهي وحدها دار السلام وغيرها تكون دار حرب، ويتبع ذلك أنه إذا حال بين المسلمين وبين إقامة هذا الدين سلطان أو قوة أو حكم أو رجل أو دولة، فالمسلمون مكلفون بتحطيم هذا الحائل ودفعه ما أمكنهم ذلك، وإلا فإنهم غير قائمين بتكليف الله لهم «وأن أقيموا الدين». وهو أمر إلهي يعنى إقامة قانون الله وشرعته لتصبح إطاراً ناظماً وضابطاً لحركة المجتمع وحياة البشر في كل مناحيها ومستوياتها (٤٧).

إقامة الدين تعنى إذن رد الحاكمية لله. أى يكون الحكم لله وحده ولا حكم لغيره. فله وحده حق التشريع والقضاء. ومن يقل بغير ذلك، أو يفعل على خلافه فهو كافر. وعلماء الإسلام وأهل الذكر هم وحدهم، دون غيرهم، الذين يفسرون النصوص من قرآن وسنة، وهم الذين يفتون ويقضون بما أمر به الله. ولا بد من الحكم بكل التشريع الإلهي بحيث لا يجوز مطلقاً تعديل حكم فيه أو وقف حكم آخر، أو القول بنسبية حكم ما أو وقته حكم آخر. ومن لا يحكم بالتشريع الإلهي كافر، ومن يعدل فيه أو يوقف حكمه كافر. ومن يدعى نسبته أو وقتيته كافر لا ريب في كفره. وعليه فالحكم بالقرانين الوضعيه كفر بواح ولا ريب في ذلك، ومن يفضلها على شرع الله كافر، ومن يعتقد في مساواتها له، أو يعتقد أن له الحق في الأخذ بها كافر أيضاً (٤٨).

ومهمة الحركة الإسلامية هي أن تطرح هذا الدين ودعوته بقوة وصلابة، وبشمولية ووضوح. إن مهمتها هي تعبيد الناس لربهم. وليس عذراً لنا أن عامة الناس وكافة المجتمعات بعيدة عن هذا الدين أو معادية له. وعلينا أن نبدأ بمجديد العون إلى أبناء أمتنا ثم من عداهم من البشر لإقالتهم من عثرتهم وعجزهم عن السير والتقدم خلف الجاهلية، وردهم إلى خالقهم وفاطرم طائعين وذلك بتخليصهم من برائش الدعوات الباطلة التي سقطوا فيها وتردوا معها. فإن أبوا واستكبروا صارت مهمتنا أن نغدي الردع والتقريم لمنع الضلال ونصلح الفساد. ومن أبى واستكبر وقفنا له محتسبين ومجاهدين. فإما أن يقبل البشر العودة طائعين لفطرتهم ويعبدوا ربهم ويخضعوا لحكمه ويلتزموا شريعته. وإما أن يتنحروا بعقائدهم الضالة ومناهجهم الكافرة، ويتركوا الأرض وقيادة الخلق لمن هو أهل لها من أصحاب هذا الدين. ونحن في هذا، لن ندع أحداً يفرض شركه وكفره تشريعاً

ومنهاجاً على الأرض والخلق. إن هدفنا الذى نبذل الأرواح دونه هو إقامة دولة تحكم بدين الله، وإقامة الخلافة الإسلامية التى تحمى الدين وتحرسه وتنتشره وتسوس به الدنيا (٤٩).

وثابت فى النصصر، من قرآن وحديث، وجوب العمل لاعلاء حكم الله وشريعته، ورفع سلطانه، وتحطيم كل سلطان يفرض على البشر دون سلطان الله. وقد أوجب الله القتال وربطه بهذه العاية حتى يكون الدين كله لله". ومن ثم فإن شرط الوصول إلى الإيمان الكامل هو إقامة الحكومة الإسلامية والمجتمع الإسلامى، وهيهات أن يكون المسلمون مسلمين حقاً دون تنفيذ قانون الله وشريعته. إن دينهم وإيمانهم يقتضى ويشترط، لصحته وقامه، إقامة نظام خلافة إلهية وتطبيق قانون الله فى كل أمور حياتهم وعلاقاتهم. والمسلم إذا لم يتبع قانون الله فإن إدعاءه الإسلام إدعاء باطل لا معنى له. وبذلك يصبح إقامة الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية، التى نقيم حكم الله، فرضاً واجباً على المسلمين (٥٠).

والجماعات الإسلامية تريد لها دولة إسلامية على منهج النبوة. وهى لا تقبل التجزلة أو الترقيع فى هذا الأمر، فالإسلام بحاجة إلى دولة تحمى العقيدة وتقيم الشعائر فى طمأنينة؛ دولة توعى الأخلاق والآداب وتطبق القوانين والتشريعات الإسلامية ليسود العدل ويعم الخير ويعود مجد الاسلام وينطلق المسلمون من جديد مجاهدين فى سبيل إعلاء كلمة الله، وإخراج الناس من عبادة العباد إلى رب العباد. وبدون الدولة يفقد المسلمون الحامي والمرجى والمرشد الذى يقودهم إلى الطريق القويم (٥١).

وإقامة الخلافة الإسلامية هى الحل الأورحد والأفضل للتخلف الاقتصادى الذى أورثنا تبعية اقتصادية أدت بدورها إلى تبعية سياسية ذليلة لشرق ملحد أو غرب كافر. وهى حل للتخلف العلمى والضعف العسكرى والظلم والشردى الخلقى واللامبالاة والانهازمية الشائعة فى حياة مسلمى اليوم، والخلافة الإسلامية هى الحل الأورحد والأفضل لكل ما تعانيه البشرية اليوم من صور رهيبة من الظلم والفقر، وهى وحدها التى ستسمح من جديد باستئناف المسيرة الحضارية للإسلام نحو دورة حضارية جديدة وصولاً إلى العالمية الثانية للإسلام والتى بها يتم كل التناقضات التى يذخر بها عالمنا اليوم، والخلافة هى أيضاً، النظام السياسى الأورحد الذى بإمكانه أن يضوى تحت لوائه كل شعوب الأرض، باسطقاً نفوذه فى كل بقاعها محققاً العدل والرخاء والأمن فى كل ربوعها. أما الأنظمة العلمانية الجاهلية، كالأشتركية والرأسمالية والقرمية والديمقراطية... فهى أنظمة كافرة وجاهلة وفاقة للشرعية، لا يجوز لها أن توجد أصلاً، فضلاً عن أن تستقر أو تستمر، ويجب إزالتها وقد آن لها أن تعود من حيث أتت (٥٢).

جـ - أساليب ووسائل التغيير.

يرجع إلى سيد قطب فضل تحديد وبلورة الأساليب والوسائل التي تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة لمواجهة الجاهلية الجديدة والأنظمة الكافرة سعياً لإقرار الحاكمية الإلهية في كل أمور البشر وطردها المقتضين الذين يدعون حق الحاكمية لأنفسهم من دون الله. لقد ارتأى قطب أن بحث وإنشاء الإسلام من جديد في نفوس الناس لن يتم إلا عن طريق تجمع عضوى أو حركى، أو جماعة مزمعة، أو جيل قرأنى فريد، على حد تعبير قطب، يتأسى بجيل الصحابة الأوائل من الشاهدين، وتمثل فيه العقيدة. وحين يؤمن الإنسان الواحد بهذه القضية يبدأ وجود المجتمع الإسلامى قد وجد فعلاً. والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة، والمائة يصبحون ألفاً، والألف يصبحون اثني عشر ألفاً... وعندئذ يتقرر وجود المجتمع الإسلامى (٥٣).

وطالما أن الجاهلية المعاصرة لا تتمثل في نظريات مجردة فحسب، وإنما تتمثل أيضاً في تجمعات حركية، فإن إلغاء هذه الجاهلية لا يتحقق إلا بإقامة تجمع حركى عضوى أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية. فالكيان الكافر، لإزالته، لابد وأن يواجه بكيان مسلم خير منه. والواقع الجاهلى لا يبرول بفكره، وإنما بواقع مسلم أشد منه. ولذلك فعلى التجمع الحركى أن ينتهج من الأساليب ويتخذ من الوسائل التي تتلاءم وصور الجاهلية والكفر التي يواجهها. فإن كانت الجاهلية تتمثل في تصورات اعتقادية تنأى عنها أنظمتها كفرية وتدعمها سلطات كافرة ذات قوة مادية، فإن التجمع الحركى الإسلامى يواجهها بالبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات، ثم بالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها (٥٤).

وباستلزام الصياغات القطبية، ارتأت الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة، أن الجماعة والعمل الجماعى المنظم هما الترجمة الوحيدة لأمر الله ورسوله بالوحدة وعدم التفرقة، وبالتعاون على البر والتقوى، وبالاغتصام بدين الله فالجماعة هي الضرورة الصحيحة للمراعاة الكاملة بين المؤمنين (٥٥). أما ترك العمل الجماعى وتفضيل الفردية والعشوائية في العمل.

فإنه يعنى معصية الله ورسوله والوقوع في الفرقة وترك الوحدة وإهمال التعاون على البر والتقوى والانتقاص من درجة الموالاة للمؤمنين (٥٦).

وثمة مبررات كافية وأسباب موجبة لتبنى أسلوب العمل الجماعى واختيار الجماعة كطريق أوحى لطاعة الله ورسوله. فإقامة الدين التي أمرنا بها الشارع تقتضى بالضرورة مواجهة شاملة مع كل أعدائنا الذى يريدون إقامة الجاهلية ونظمها الكفرية. وهذه المواجهة بفروضها الشرعية من إعداد وقتال خلق الحكام العلمانيين الكفار، وقتال الطوائف المتنعة عن شرائع الاسلام، والمواجهة مع الجاهلية في شتى الميادين في الإعلام

والتعليم والتوجيه والتثقيف... وغير ذلك مما يستلزم خوض غمار مجالات عديدة حتى تتمكن الحركة من مواجهة الجاهلية والانتصار عليها في معركة إقامة هذا الدين. كل هذه الأمور الواجبة لا يتأتى القيام بها على الوجه المطلوب شرعاً إلا عن طريق العمل الجماعى المنظم. وبذلك يكون العمل الجماعى واجباً شرعياً بناء على القاعدة الأصولية القائلة بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبصير العمل الجماعى بكل ما يستلزمه من تجميع الصفوف وترتيبها وتقديم الأمير المطاع عليها، ووضع الكفاءات المناسبة فى أماكنها ومجالاتها ووضع خطط العمل وتنظيم خطواته، وتحصيل أسباب القوة والأخذ بها... بصير كل هذا واجباً لا مناص منه (٥٧).

إن ضرورة قيام جماعة مسلحة تواجه المجتمع الجاهلى ونفرض حكم الإسلام، يعد قاسماً مشتركاً بين كل التيارات والفصائل المكونة للحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة. لكن طرق ووسائل النضال والمواجهة التى تلجأ إليها هذه التيارات والفصائل تتباين فيما بينها إلى حد أن بعضها ينتقد بحدة شديدة الطرق والوسائل التى يلجأ إليها غيره فى المواجهة والسعى لتحقيق عيائى الحركة وأهدافها. فنحن نجد فى وثائق الجماعة الإسلامية (٥٨)، نقداً حاداً واستنكاراً لمسلك الإخوان المسلمين الذين دخلوا البرلمان فى انتخابات ١٩٨٤، لأن هذا المسلك، فى رأى الجماعة، يعنى الاعتراف بشرعية النظام العلمانى الكافر، والارتضاء بوسائل عمله والمساهمة فى تشييده صرح مجلس تشريعى يزعم أن له حق التشريع من دون الله، ولذا فهو لاء الإخوان ليسوا بمسلمين وهم يحددون عوام المسلمين ويوهمونهم بأن هذا هو الطريق لتحكيم شرع الله ودينه. كما تنتقد الجماعة الفصائل الإسلامية التى قالت بالعزلة وأزات الانسحاب من ساحة العمل الإسلامى والفرار من ميدان المواجهة (٥٩). أما جماعة الجهاد فهى ترفض المشاركة فى السلطة السياسية أو تكوين حزب دينى يطالب بتطبيق الشريعة. لأنه سرعان ما تنهى مطالبه مع تصفيق الأغلبية الجاهلة فى مجلس الشعب. ولا يبدل أمام جماعة الجهاد إلا الكفاح المسلح لإسقاط النظام برمه (٦٠).

ويتساءل «شكرى مصطفى، أمير جماعة المسلمين، التكفير والهجرة، مستنكراً كيف تبني حركة تزعم أنها إسلامية على أساس التعايش الكامل مع الجاهلية والبناء على أبنيتها بل، والتلقى من مناهجها التعليمية. وهو ينتقد الحركات الإسلامية التى بنت خططها على أساس بقاء الواقع والتعايش معه إلى حد أنها ربطت حياتها المعيشية والوظيفية والمالية والتربوية والثقافية والسياسية والدينية... بالواقع الجاهلى المسيطر لا تنفصل عنه، بل وأخضعوا الحركة له وأفتوا عمرهم فى خدمته عاجلاً وأجلاً» (٦١).

وفى «الفريضة الغائبة» ينتقد «عبد السلام فرج»، أساليب العمل الإسلامى الشائعة من

إقامة جمعيات خيرية ، وانشغال بطاعة الله ، وتربية المسلمين ، والاجتهاد في العبادة ، وإقامة حزب إسلامي ، وانشغال بالدعوة فقط ، أو السعى إلى المفاصلة والعزلة والهجرة ، أو الانشغال بطلب العلم . ففي رأيه أن هذه الأساليب مجتمعة لن تحطم دولة الكفر وتزيل الجاهلية ، وإنما هي تساهم في بناءها وتدعيمها واستمرار بقاءها (٦٢) .

وترى الجماعات الإسلامية ، أن الحركة الإسلامية لا يصح لها بحال أن تقتبس طرقاً وأساليب للعمل من صنع الجاهلية ، ومن وحى منهجها لتعامل بها مع الواقع الجاهلي لتغييره ، ثم تدعى أنها تسمى لنصرة الإسلام ، وتمضي نحو تحقيق أهدافها من رد للحاكمية الإلهية وإقامة لدولة الخلافة الإسلامية . ذلك أن السير على درب الجاهلية يعد نوعاً من العمالة ، ومظهراً من مظاهر الموالة للكفر وأهله يجب أن يتوب عنها من اقترفها . والإسلام يأنف عن عقائد الجاهلية وشعائرها وينهى أتباعه عن الاقتراب منها أو مشابقتها ، وهو كذلك يأنف من أساليب الجاهلية ووسائلها ، وينهى أتباعه عن الاقتراب منها أو محاكاتها (٦٣) .

ووسائل التغيير في الإسلام ليست شيئاً خارجاً عن شريعته وليست أمراً جديداً مبتكراً لم يعرفه من قبل منهج الإسلام ، وليست أمراً ثانوياً يمكن الاستعناء عنه ، واستبداله بغيره مع الاحتفاظ في ذات الوقت ببقية سمات المنهج الإسلامي وخصائصه فهذا كله وهم عريض تقع فيه الحركة الإسلامية (٦٤) .

إن الإسلام لم يترك وسائل تحقيق غايته وأهدافه دون تحديد ، بل أرسى دعائمها في دقة وإتقان لا مثيل لهما (٦٥) . وتكشف وثائق التنظيمات ، الأصولية الإسلامية التي رجعنا إليها والمقابلات التي تمت مع عناصرها ، عن وجود أربعة طرائق وأساليب حددتها هذه التنظيمات في تعاملها مع الواقع الجاهلي والنظام الكافر سعيًا لإقرار حاكمية الله ، وإقامة المجتمع والدولة الإسلامية والأسلوب الأول هو المفاصلة والهجرة واعتماد جدل الاستضعاف والتمسك ، وقد انمرد به بشكل كامل جماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، دون غيرها ، وإن كانت المفاصلة بمستوياتها تعد قاسماً مشتركاً بينها وبين التنظيمات الأخرى التي انتقدت فكرة العزلة وأسلوب الهجرة والعودة للفتح حين بلوغ الاستفواء . أما أساليب التغيير الثلاثة الأخرى التي أقرتها جماعة الفنية العسكرية ، وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية ، فإنها تتدرج بدءاً من الدعوة والموعظة الحسنة ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن تصل إلى الجهاد وضرب الرقاب والإلخاخ في الأرض . وذلك على حد تعبير ميثاق الجماعة الإسلامية .

وفيما يلي نعرض لهذه الأساليب .

أ - المفاصلة والهجرة

يرى «شكري مصطفى» أمير جماعة المسلمين، أن الإسلام جاء ليهدم سلطان الألوهية البشرية من أول يوم. ودين كهذا لا يمكن له صديق في الأرض إلا أصحابه. ولهذا يحاصرون من كل جانب وتشرع في وجوههم وظهورهم الحراب من كل جانب. ولتحصين أنفسنا - نحن جماعة المسلمين - من الخطر الذي يدهمنا، علينا بالمفاصلة الكاملة. وهي بالاصطلاح الحديث تعنى المقاومة السلبية، ويمكن أن تسمى بالتقوقع أو التجرثم أو الاعتزال بالمعنى اللغوي الشرعي (٦٦).

الاعتزال، إذن، هو أقل ما يمكن أن تواجه به الجماعة المسلمة تجمعات الباطل وتحديات الكفر، وهو الشيء الوحيد الذي تطبقه حينئذ. إنه أقل درجة من درجات الإنكار، والطريقة الممكنة الوحيدة لجماعة مستضعفة للخروج من ضغوط الكفر ثم التمكن من دعاء الله، وهي أول طريق الجادين لعبادة الله وخلافته في الأرض (٦٧).

وتعد فكرة التقوقع أو التجرثم فكرة عامة في سنة الله لمواجهة الصعاب ثم الانطلاق بعد ذلك. وإلا كيف يتأتى لذرات رمل متناثرة في مجرى نهر متدفق، كيف يتأتى لها أن تغير سيرها فيه عن أن تغير مساره هو؟ إنه لا ذرات الرمل المتناثرة، ولا حتى كتل الصخر المعترضة يمكنها أن تفعل شيئاً من هذا. وإن الجاهلية بنظامها وتكتلها وتدفعها لهدفها وإمكانياتها وكيدها، ثم بأقدامها الراسخة، وبمجلتها الكبيرة الدائرة، لا يمكن لأحد أن يقف في وجهها إلا إذا كان يريد أن يتحطم أو يسير في اتجاهها. وهذه هي السنة التي لا ينكرها إلا مكابر. والذي يريد أن يسير في عكس التيار لن يكمل مساره، وإنما سيجرفه تيار الجاهلية عاجلاً أو آجلاً ليصبح يوماً جزءاً من التيار، أو يفتته ليصبح ذرة من ذراته. والتاريخ يشهد بصدق ما نقول. إن التاريخ لم يرنا جماعة بقيت في بحر الجاهلية إلا وتفتت (٦٨).

وتأسيساً على ذلك، يقرر «شكري»، أن وجود كيان إسلامي متجمع على نفسه خارج ضغوط الجاهلية، هو هدف إسلامي شرطي لظهور الإسلام من جديد. هدف تسعى إليه جماعة المسلمين من أول يوم بتجميع الدرات الصالحة الضائعة هنا وهناك في مجرى نهر الجاهلية، ثم القفز بهم قفزة رائعة خارج المجرى. إنها الطريق وبداية الحياة وبداية الانطلاق. وهذا الحل، حل الاعتزال، هو الحل الحق في جميع الحالات الفردية والجماعية. فوجود كيان متجمع في فجوة في بحر الجاهلية هو شرط ظهور الإسلام. والإسلام في هذا لا يعرف إلا ولاهين وتجمعين: إما الكفر، وإما الإسلام، ومن أول يوم. ويقتدر قرارك من هذه يكون وقوعك في هده. وعلى الناس أن يختاروا وينحازوا ولأى وتجمعاً، ليكون ما أراد الله من فصل بين الحق والباطل كمقدمة للإذن في رفع السيف وإحقاق الحق وإبطال الباطل (٦٩).

وحين تقرر جماعة المسلمين وجوب العزلة إلى حين، ووجوباً كيان منفصل حين تقرر ذلك فإنها في ذات الوقت تقرر أن ذلك لا يحدث فجأة. وإنما يتم، سنة وقدرًا، على نحو متدرج وخطوة خطوة. فالجماعة تؤمن بوجوب الأخذ في العزلة شعورًا وسلوكًا من أول يوم قدر الطاقة، وجهد الاستطاعة، وبما لا يضر مع أهدافنا النهائية وأهدافنا المرحلية، وهي تقرر وجوب التلرج في العزلة كما قررت وجوب العزلة ذاتها، وجماعة المسلمين وإن كانت تؤمن بوجوب التميز والانفصال عن الجاهلية والكفر يومًا، فإنها لا تميز ولا تنفصل قبل القدر الذي قدره الله عليها، والتكليف الذي ألقاه الله على عاتقها من البلاغ والبيان والنهيبة، والإعذار إلى الله تعالى ليهلك بعد ذلك من هلك على بينة ويحيى من حي عن بينة، طالت هذه الفترة أو قصرت (٧٠).

وحتى تقيم جماعة المسلمين دولة الإسلام، لابد من الهجرة تأسيساً بالرسول. فلا إسلام ودولة تقام للإسلام إلا بعد الهجرة. والجهاد لم يفرض على المسلمين إلا بعد الهجرة والإذن بقتال الكفار لم يفرض على المسلمين في مكة وإنما في المدينة وبعد الهجرة. ونقضى السنة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر أولاً، ولا يبقى فيها إلا الكافرون، وحينئذ ينزل العذاب عليهم. ويحدد شكرى مصطفى أسلوب الجهاد وأسلحته بعد بلوغ مرحلة الاستقواء استناداً إلى حرفية النص القرآنى الضابط فى ذلك «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم». ففى رأيه أن هذا الخطاب الإلهى موجه للمؤمنين فى أول الزمان وفى آخر الزمان. ومن ثم، فقتال جماعة المسلمين سيكون بالسيف والرمي وبالخيل. وسوف يمكن الله لهم فى الأرض بقدرته إذ وعدهم إن هم عبده حق عبادته سينصرهم على أعدائهم (٧١). - ووعد الله ثابت ولا يمكن أن يكذبه التاريخ بحال ومع هذا فثبت فى محاصر التحقيقات وملفات القضايا أن جماعة المسلمين استخدمت أسلحة الجاهلية النارية الحديثة فى قتل خصومها والمنشقين معها.

٢ - الدعوة

تؤكد أهمية الدعوة فى هذه الأزمان وتزداد الحاجة إليها بازدياد بعد الخلق عن ربهم، وازدياد شراسة الدعوات الباطلة الهدامة التى تمكث لصرف الخلق عن ربهم وديهم. وتعدى الدعوة تبليغ الرسالة، وحث الناس على الإيمان بها والالتزام بأحكامها، وتوضيح الحق لهم، وتوجيههم إلى قلوبهم، وتهديرهم من الباطل وتفسيرهم منه وتعريفهم الطريق إلى ربهم، والدعوة أداة الجماعات الإسلامية لتغيير المفاهيم الباطلة الخاطئة المستقرة عند الناس وتبديلها، لإخراج الكافرين من ظلمة الجاهلية إلى نور الإيمان، وإخراج المستندع من ظلمة الشبهة إلى نور السنة، وإخراج العاصي من ظلمة الشهوة إلى نور الطاعة. وبذلك

تكون الدعوة طاقة بناء لأمتنا الإسلامية، ومعزل هدم في جسد الجاهلية (٧٢).

والدور الهام للدعوة هو مراجعة الجاهلية، وحجز الناس عن السير والتردى خلف الجاهلية، وأن تستعيد كل المجموع التي سقطت في براثن الدعوات الباطلة وتردت معها مهمة الدعوة، أن تقف سدا منيعا في وجه هذا السيل الجارف من الدعوات الباطلة الهادمة كل حي، الهداية إلى كل ضلال. مهمة الدعوة الإسلامية أن تطرح للبشرية هذا الدين كاملا بدءا من شهادة أن لا إله إلا الله، وحتى إمطة الأذى عن الطريق. أن تعلم الجاهل ليدرك، وتب الغافل ليستيقظ، وتعط المستكبر ليذعن، وأن تهدي الكافر للإيمان، والمشرک للترحيد، والمبتدع للسنة، والمعاصي للطاعة، وأن تقيم الحجة على من أبى. والحركة الإسلامية تتوجه بالدعوة للثنين والملاحدة لدعوتهم للإيمان بالله، وللنصرانيين واليهود لدعوتهم إلى توحيد الله، وللمسلمين لدعوتهم إلى العودة إلى ربهم، وللشباب الذين غرقوا في المعاصي واللهو وانصرفوا عن دينهم (٧٣).

ومباشرة الدعوة للإسلام فرض على الكفاية، إن قام بها البعض بما لا يخل بجوهرها وحقيقتها، سقطت عن الكل، وإلا فهذا الفرض متعين في حقهم جميعاً. وفي زمن كثير فيه الخبث والشرك والهد عن سبيل الله، نحن بحاجة إلى استثمار نتائج هذه الدعوة بتوظيف من يستجيب لها في بنیان الجماعة الإسلامية. وعلى هذا فإنه لا يستقيم قيام غيرنا- نحن الجماعة الإسلامية- بذلك، انتفاء إمكان تحقيق هذه المصلحة المنتفاة من الدعوة (٧٤).

والأصل في الدعوة العلانية، وقد يلجأ الدعاة إلى الأسرار بها إلى من يغلب على ظنهم الاستجابة لها أخذاً بالحيلة والحذر من أعداء الله المتربصين بالإسلام وأهله. فلا مناص حينئذ من وجوب الدعوة السرية، كما لا يجوز لداعية مسلم أن يتعدى حدود الشريعة الإسلامية بدعوى مصلحة الدعوة ليوافق الناس على أهوائهم، أو يتنازل عن مبادئه ومعتقداته ابتغاء اجتذاب الخلق إلى ما يدعو إليه. كما لا يجوز للداعية الإغراض عن مسلم، أو حتى كسر خاطر بغية تحقيق العايات المشروعة. ولعل في عتاب رب العباد لرسوله على اعتراضه على «ابن مكتوم» مؤجلاً إياه لوقت آخر ومنشغلاً عنه بمناقشة الكفار أملاً في استجابتهم (*) خير دليل على دقة الشريعة المتناهية في ضبط أساليب ووسائل تحقيق الأهداف (٧٥).

ولا ينبغي أن يتصدى لمهمة الدعوة إلا من أجازته الجماعة لهذا الأمر، وتوفرت فيه شروط الداعية التي أقرها الفقهاء وأهمها الأخلاص، والتجرد لله، ومحة هداية الخلق، والشفقة والرحمة بمن يدعوهم، والصفح عن المسي، والزهة والورع والتقوى، والابتعاد عن الشبهات والريب، والتواضع والكرم والرفق واللين، والإصرار على المضى في الدعوة وعدم اليأس (٧٦).

٣ - الحسبة .

الحسبة هي أمر بمعروف ظهر تركه، ونهى عن منكر ظهر فعله . وهي تأتي مباشرة لقول الله «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» . ولقول الرسول «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده» ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أخص أوصاف المؤمن ، بل هو صفة امتنا الإسلامية ، وسبب خيرتها وصلاحها ، فإن تركتها وتواطأت على المنكر ، زال عنها اسم المدح ولحقها اسم الذم ، واستحققت لعنة الله ، وكان ذلك سبباً في هلاكها (٧٧) .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطابق على وجوبه إذن ، الكتاب والسنة والإجماع . فهو واجب على كل مسلم قادر ، وفرض على الكفاية ، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره . ومناط الرجوب هو القدرة . فيجب على كل إنسان بحسب قدرته أن ينفذ أمر الشارع وهو الأمر بكل ما به دين الله ، والنهي عن كل ما نهى عنه ، بدعوة غير المسلم لاعتناق الإسلام . ودعوة العصاة من المسلمين إلى التزام شرع الله (٧٨) .

والحسبة ضرورة من ضرورات الحركة الإسلامية . ضرورة لا يمسح الحركة تركها والتخلي عنها لأنها إن تركتها اندثرت دعوتها وتزاحمت عليها المنكرات لتجهض الحركة وتطمس ملامح سعيها (٧٩) . ولأنه من غير المعقول أن تدعو الجماعة وترى ثم تأتي الجاهلية هي الأخرى بمنكراتها وفراحتها . وتدعو إلى طريق الضلال وتهدم ما تبنيه الجماعة . فمن أبى الطاعة وأصر على البقاء على معصيته . قلنا له هذا شأنك قد فعلنا ما نقدر عليه في نصحك وتوضيح الحق لك ، فأبيت وزك . ولكننا لا نتركك تشيع المنكر ، وتدعو الناس إلى الفواحش بمحاورتك بالمعاصي . بل نقف لك بالمرصاد آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، مزيلين المنكر بالقوة إن لم يزل بغيرها (٨٠) .

والجماعة الإسلامية لا يسمها أن تدفع - بكل طاقتها - كل منكر تلقاه وتزيحه من طريقها ، وعن طريق دعوتها ، وكذا تأمر بكل معروف تعتقده ، وفق ما حدده لها الشارع ووفق ما بينه علماء الأمة من ضوابط وحدود . وهدف الجماعة هو السعي لأن تحيي الناس والمجتمعات في وسط أقرب للمجتمع الإسلامي . وتسعى كذلك لتحقيق واحد من أهدافها . قدر استطاعتها - وهو تعبيد الناس لربهم ، حتى يأذن الله وبرفق سعيها لإقامة خلافة إسلامية على بهج النبوة ، تحفظ الدين وتحرسه ، وتسوس به الدنيا (٨١) .

وترى الجماعة الإسلامية أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب لا رخصة فيه .

والتفسير يكون حسب القدرة ولا رخصة في الترك معها إلا للعاملين في مواقع بعينها

ويترتب على قيامهم بالإنكار مفسدة كبرى كان كشف الأمر وإصدار العمل التنظيمي الذي ينتمون إليه فإن أمكن الهجر بلا مخاطر لزمهم ذلك (٨٢) وللحسبة أربعة أركان . أولها ، المحتسب ، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء كان مأذونا له من قبل الحاكم المسلم أم لا . واشترط الفقهاء ليعين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر أن يكون مسلما مكلفا ، أى بالغا عاقلا ، وأن يكون قادرا يتحلى بأداب منها الإخلاص والعلم والصبر والحلم والرفق . وأن يراعى مراتب التغيير عند استطاعته الأمر والنهي وأولها التعرف ، ثم التعريف فلعل الفاعل جاهل لا يدري كونه ما يفعله منكرا .

والمرتبة الثالثة ، النهي بالوعظ أو النصيح أو التذكير بالله والتخويف من عذابه والترغيب في ثوابه . والمرتبة الرابعة هي التعنيف والزجر بالخشن من القول في غير فحش . وحامسا المنع بالقهر كتعطيم المناهج وإراقة الخمر . وسادسا التهديد والتخويف بالضرب . والمرتبة السابعة مباشرة الضرب باليد والرجل ونحو ذلك مما ليس بسلاح . وثانيتها أن لا يقدر عليه بنفسه ويحتاج إلى استدعاء للأعوان الذين يشهرون السلاح وينصبون القتال (٨٣) .

والركن الثاني للحسبة هو المحتسب عليه ، أى الإنسان المأمور بالمعروف والنهي عن المنكر . وهو كل إنسان مباشر أى فعل يجوز ، أو يجب ، الاحتساب فيه ، ولا يشترط أن يكون مكلفا . والركن الثالث هو المحتسب فيه . وهو كل منكر متفق على حكمه ، موجود في الحال ، وظاهر للمحتسب من غير تحسس . أما الركن الرابع والأخير ، فهو الاحتساب أى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٨٤) .

وثمة منكرات خاصة تثار حولها حجة كلما قام المسلمون بتغييرها مثل محال المعاصي والفسوق والحانات ومحلات بيع الخمر ومضامعها ، وبيوت الخمارين وأرباب المنكرات . وهي أماكن لمعصية الله ويجب تحريقها وهدمها . كذلك نوادي ومحلات شرائط الفيديو التي تقدم أفلاما خليعة هدفها إفساد شباب الأمة وتغريغهم في وحل الشهوة ، وإشاعة الفاحشة بين المواطنين . وهذا المنكر القدر ليس محتاجا إلى فتوى نسيح تحريف أماكن المعصية (٨٥) .

والاختلاط بين الجنسين هو ثالث المنكرات . ذلك أن تمكين النساء من الاختلاط بالرجال هو أصل كل بلية وشر . وهو من أسباب فساد الأمور العامة والخاصة ، وسبب لكثرة الفواحش والرفا . والشر كل الشر يكون في عدم ضبط العلاقة بين الرجل والمرأة بضوابط الشرع ، فيها تقع الفتنة ويكون الفساد الذي يعم رجال الأمة وسائنها على حد سواء . ورابع المنكرات هو الحفلات الموسيقية وهي واحدة من أشد المفاصد وأعنى المنكرات التي تفسد الدين والأخلاق ، وتذهب بالحياة والمروءة ، ومفسدة هذه الحفلات تأتي من عدة

أوجه قمتها الاختلاط فضلاً عن أنها تحوى مخالفات كثيرة للشرع الخفيف (٨٦).

ولا يختص أصحاب الولايات وحدهم ممن يعينهم الحكم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إن ذلك جائز لأحاد المسلمين. والادعاء بأن الحسبة لا تجوز إلا لمن يعينهم الحاكم هو اشتراط فاسد وتحكيم بغير دليل. إذ أن الآيات والأحاديث الآمرة بالحسبة تخلو من هذا الشرط، وهي مطلقة غير مقيدة بهذا القيد. وعليه فولاية المحتسب مستمدة من أوامر الشارع بالاحتساب، وغير مقيدة بإذن حكام هذه الأيام وتفويضهم، لخروجهم من دائرة الإسلام وببذمهم كتاب الله وراء ظهورهم واستبدالهم للشرع، ومن ثم لا يقومون بهذا الأمر، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إنهم يفعلون ضد ذلك تماماً. فهم يشجعون المنكرات والمواحش ويحمونها، ويحاربون دعاة الحق وينكلون بهم. وعليه فلا ولاية لهم اليوم، فهم أحق بالتغيير من غيرهم، والخروج عليهم وقتالهم وحلمهم من باب إنكار المنكر واجب متعين في عني المسلمين حتى تتحقق إزالتهم، وإلا أثم الجميع كل بحسب قدرته (٨٧).

والحق الذي تعتقده الجماعات الإسلامية وتدين به، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد من تمام الإيمان وشروطه، وهو واجب الأمة جمعاء. وأن لأحاد الرعية من المسلمين تغيير المنكر بأيديهم وليس فقط بالسنتهم وقلوبهم وذلك من الضوابط الشرعية. ولا يتوقف ذلك على إذن صاحب السلطة. إذ كيف يستأذن من ولي الأمر إذا كان قد جعل المنكر معروفاً فأحل الربا والزنا والخمر والمسارح والمراقص، ووقف رجال الشرطة يحرسون هذه المنكرات ويجعلون لها حماية. فهل يستأذن ولي الأمر في النهي عن المنكر الذي رعاه وحماه واعتنى به أشد الاعتناء وجعله من موارد الدولة؟ (٨٨).

وقد يذهب البعض إلى القول بأن ترك الأفراد، والآحاد، يغيرون المنكر بأيديهم دون إذن الحاكم سيؤدي إلى الفوضى والفتن (*). ورداً على ذلك ترى الجماعة الإسلامية، أنه إذا كان المقصود هو أن تغيير المنكر بأيديهم إذا قام به آحاد الرعية سيؤدي ولا بد إلى الفتن والفوضى فهذا منكم تحكيم عقلي في مواجهة نص من صريحة وقطعية الدلالة ومن السنة وأفعال الصحابة وأقوال العلماء على اختلاف مذاهبهم. ولا يحق لأحد أن يقول برأيه قولاً مخالفاً. لما قاله النبي لأنهم بهذا يتهمون النبي بأنه يأمر بما يشير الفوضى والفتن. إن الفوضى الحقيقية ليست في تغيير المنكر، ولكنها في تركه يتفشى ويزداد، وفي محاربة القائمين على تغييره يدعوى الخوف من الفوضى والفساد (٨٩).

٤ - الجهاد والانقلاب.

بعد أن أقيمت الحجة والبرهان، وعجزت الدعوة والموعظة، واستأسد الطغيان، لم يعد هناك جدوى لأى صوت طلقات الرصاص، ودمدمة المدافع، وذوى القنايل. نعم إنه القتال القتال، والجهاد الذى لا بديل عنه (٩٠). فالإسلام منهج حياة، وهو شرع الله الذى جاء لميسر حياة الخلق. ولذلك فمن لا نكتفى بخطبة أو موعظة نقرل فيها عقيدتنا وندافع عنها وكفى، بل إن دهننا كتاب يهذى وسيف ينصر، ومن ثم فنحن، الجماعات الإسلامية، نطلق بهذا الدين دعوة باللسان، وحجة بالبيان، وجهاداً بالسيف حتى تعلق أحكام الإسلام على الدمار وتعود أمتنا إلى إسلامها (٩١).

والجهاد فى سبيل الله حتمية فرضها الشارع على المؤمنين. وهو قائم فيهم إلى يوم القيامة، يدعو إلى التوحيد ويسحق الشرك، ويزيل الطواغيت التى علت المجتمعات، ويحور كل سلطان يعبد من دون الله. والجهاد هو أفرض الفرائض وذروة سنام الإسلام، وبرغم أننا كمسلمين، مأمورون من قبل الله بالقتال، إلا أن مسلمى اليوم يفرون من الجهاد وينفضون من حوله حتى صار فريضة عاتية فى حياتهم. وتبين لنا سورة التوبة ما استقرت عليه أحكام الجهاد ومراتبه وغاياته وحتميته، كما تواجه الخلفين والمقعدين وتفصح أبعادهم (٩٢). والجهاد فرض على الكفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين. وهو فرض عين على جميع المسلمين المكلفين حتى تقوم به جماعة منهم، وإلا أثموا كل بحسب قدرته. وإذا كان الجهاد فرض عين لا صحة لاستئذان الوالدين فى الخروج للجهاد إذا ما تعين القيام به وعلينا أن نعد أنفسنا وسنكمل حد القدرة اللازمة طبقاً لما يحدده أهل الخبرة والاختصاص من حيث العدد والعدة، ورجحان الخطة والإقدام عليها، حتى نصل إلى اليوم الذى نكون فيه مستطيعين قادرين على الجهاد، ووقتها نخرج ونقاتل (٩٣).

والجهاد حتمية غلبها طبيعة الإسلام، وتدفع إليها طبيعة الجاهلية من حولنا. ذلك أن الإسلام والكفر لا يمكن بحال أن يتعايشا سوياً فوق الأرض. ولذا يسعى كل منهما لاجتثاث الآخر والقضاء عليه وتدور رحى الحرب بينهما ولن تنتهى حتى يرث الله الأرض وما عليها. ومن ثم فالمواجهة محتومة وواقعة لا ريب بين الإسلام وجده، والجاهلية وسلطانها وحزبها (٩٤).

كما أن الجهاد حتمية غلبها علينا، نحن المسلمين، ففروض شرعية لا يتم أى منها فى هذا الزمان إلا بالجهاد. وأول هذه الفروض التى نحتم الجهاد هو الإجماع المنعقد على وجوب خلع الحاكم الكافر المبدل لشرع الله بشرع جاهلى. وحكام بلادنا يشرعون شرائع الجاهلية وقوانينهم الوضعية الكافرة، والفين شعارات ضالة فاجرة كسيادة القانون.

واحترام الدستور. وكل من قانونهم ودستورهم كفر صريح لا خفاء فيه. هؤلاء الحكام وأمثالهم سقّطت طاعتهم وخلعهم ونصب حاكم مسلم عادل، يقيم شرع الله إن أمكنهم ذلك، فإن لم يتيسر ذلك إلا لطائفة منهم وجب عليها القيام بخلع الحاكم الكافر (٩٥)، وإسقاط السلطة التي تفقّ الناس عن دينهم وتصرفهم عن التحاكم لشرعة ربهم.

وثاني الفروض الشرعية التي تحتم الجهاد، هو قتال الطوائف الممتنعة عن شرائع الإسلام والمهيمنة على بلادنا، والتي تحوط الحكام الكافرين وتحمي شرعهم وتنصرهم وتعاونهم على كفرهم وتُعطل شرع الله، وتنتع عن الحكم بكتابه، وإقامة حدوده، وتقف لدينه بالمرصاد، وتنتع المسلمين من إقامة دينهم في الأرض. وهذه الطوائف، وكُلُّ مَنْ وَقَفَ فِي صَفْهَا يَحْمِيهَا وَيَزُودُ عَنْهَا، وإن صلوا وصاموا وادعوا إنهم سيقومون بتطبيق شريعة الله يجب قتالهم شرعاً (٩٦).

وإقامة الخلافة الإسلامية من جديد وعلى نهج النبوة، وتنصيب خليفة للمسلمين، هو ثالث الفروض الشرعية الموجبة والمُحتمة للجهاد (٩٧)، أما الفرض الرابع المُحتم للجهاد والذي فرضه الشارع، فهو الجهاد لاستنقاذ أراضينا السليبة في فلسطين والأندلس وبلاد البلقان والجمهوريات الإسلامية في روسيا وغيرها، وبعدها تعود جيوش الإسلام لتجوب الأرض من جديد، تدعو الممالك والإمبراطوريات بالمصحف والسيف - تدعو إلى الإسلام، وتنصر المستضعفين، كما خرجت جيوش أمتنا من قبل إلى فارس وبلاد الروم وغيرها، لتُسقط ممالك الكُفر، وتخیر أهلها بين ثلاث خصال، إما الإسلام، وإما الجزية والدخول تحت سلطان الإسلام، وإما القتال مثلما فعل الرسول وصحبه من بعده، حتى لا تبقى على أرض الله سلطة تُعلي شرعاً غير شرع الله، أو تحول بين الناس وبين الدخول في دين الله (٩٨).

وهذا الفرض الشرعي الأخير، وحتمية الجهاد من أجله تُسقط دعوى أن الجهاد قد شُرِعَ في الإسلام للدفاع فقط، دون ملاحقة الكفار وغروهم في عقر دارهم. فهذه الدعوى باطلة تماماً، وتهدف بقصد إلى تغيير الدين، وتبديل الإسلام، وذلك بإخماد تلك الجذوة الخفية الدافعة له عبر خمسة عشر قرناً من الزمان، ألا وهو الجهاد. والذين يرجون هذه الشبهات المخدولة، والضلالة القائلة بأن الإرهاب والعنف أمور مدخولة على الإسلام والذي هو دين الرحمة والمودة والوئام، إنما يريدون إسلاماً داجناً مستأساً مستسلماً، لا إسلام البطولة والفداء والجهاد والتضحية، وهو الإسلام الذي راض الأمم. وحاض الدول، وأبار السبل. إن الإرهاب والرحمة، والقوة واللين، والعنف والأمن، والشدة والمودة، هما وجهان مشرقان للإسلام. فالإرهاب والقوة والعنف الشدة إنما تكون لأعداء الله المبذلين

والمحاربين له ولشرعه، أما الدين والرحمة والأمن والمودة، فتكون لأولياء الله الطائمين له كُلِّ بحسبه .

— خاتمة —

الجماعات الأصولية الإسلامية المكونة لجمال التيار الجهادي في الحركة الأصولية الإسلامية في مصر، تتجانس أطرها المرجعية ومصادرها الفكرية التي اعتمدتها في تشخيص واقع المجتمع والحكم عليه ومخاصمته ومفاصلته والثورة عليه لقلبه وتغييره في طرح البديل الإسلامي لصياغة واقع هذا المجتمع من جديد. يُشكل القرآن وسنة النبي محمد وسيرة السلف العدول في عهود الإسلام الأولى، المرجعية العليا لدى كُلِّ الجماعات الأصولية الإسلامية، في حين يشكل كل من الفكر التراثي الإسلامي وخاصة تراث الخوارج والمدرسة الحنبلية، وتراث جماعة الإخوان المسلمين فكراً وحركة، وكتابات المودودي وقطب، وتأثيرات الإمام الحميني وخبرات الثورة باسم الإسلام في إيران، تشكل مصادر معتمدة ولكن هذه المصادر مجتمعة صياغات متنوعة لقضايا شمولية الإسلام وكنيته، والجاهلية، والتكفير، والجهاد. وهذه الصياغات كانت المفاتيح الأساسية التي استخدمتها الجماعات في تشخيص الواقع والحكم عليه والدعوة إلى قلبه.

من وجهة نظر الجماعات، يشهد العالم المعاصر بالإطلاق والمجتمعات الإسلامية بالتخصيص جاهلية جديدة معاصرة مماثلة لتلك الوضعية التي كاد عليها العرب قبل بعثة الذين ادعوا أنهم أصحاب حق في التشريع لحياة الخلائق دون خالقهم وهذا كفر بواح. والمهمة بعد ذلك هي رد الحاكمية لله وإقامة الإسلام من جديد تنفيذاً لأمر الشارع، ليكون إطاراً ناظماً لحياة البشر كافة.

وتنتهج الجماعات الأصولية الإسلامية وسائل متنوعة ومتباينة ومتدرجة ومتكاملة معاً لإقرار مشروعها المجتمعي. فجميعها يعتمد المفاصلة مع المجتمع الجاهلي ولكن بمستويات شعورية أو كلية متفاوتة من جماعة لأخرى. وبعضها لجأ إلى الهجرة الكاملة اعتماداً على تشغيل ما عرف بالاستضعاف والتمكن، وجميعها استخدم الدعوة بأشكالها كافة، ولجأ إلى القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن مع تفاوت فيما بينها من حيث توقيت إعلانه في سياق تطور الحركة الإسلامية.

يبقى بعد تشخيص واقع المجتمع وبيان علله المرضية وكشف أسبابها وتحديد الأساليب والوسائل المستخدمة في مواجهة هذه العلل، يبقى طرح البديل أو الحل الإسلامي وبيان شروطه ومقتضياته ليكون قابلاً للتشغيل وتحديد ملامحه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية .

ثالثاً : المقتضيات الضرورية لتشغيل المشروع .

لثمة شروط أربعة يقتضيها الحل الإسلامي ، ولا بد من توافرها قبلاً لكي يكون هذا الحل قابلاً للتشغيل أو الوجود بالفعل . وأول هذه المقتضيات ضرورة قيام الحكم الإسلامي والدولة المسلمة الخالصة لتعمل على تكوين المجتمع المسلم . ومن يتصور إمكانية قيام هذا المجتمع المسلم بكل مقوماته ، وكل خصائصه بدون حكم إسلامي يوجهه ويرعاه ويحرسه ، فقد أخطأ خطأين كبيرين : أولاً ، أخطأ في فهم المجتمع المسلم الذي يعتبر الحكم فريضة من فرائضه الدينية ، ويعتبر التفاء الدين والدولة فيه خصيصة من خصائصه الأساسية . وثانياً ، أنه أخطأ في ظنه إمكان قيام مجتمع إسلامي يوجهه حكم غير إسلامي . ولذلك فالحل الإسلامي لا يؤتى ثماره إلا في مجتمع مسلم تحكمه دولة مسلمة ، وعليه يعد إقامة الدولة الواجب الشرعي الأول عند الجماعات الإسلامية ، تنفيذاً لأمر الله وشرعه ، ثم يكون بعد ذلك ما يكون من تقديم الحلول لمشكلات الحياة (٩٩) .

الإسلام إذن يحتاج ابتداءً ، إلى دولة وحكم لحماية عقائده ، وثبتيها ، وإزاحة كل ما يتنافى معها . وهو يحتاج الدولة والحكم لإقامة شعائره وعبادته والإعانة عليها ، كالصلاة والزكاة التي تعتبر عبادة مالية اجتماعية لا يمكن أداؤها كما شرعها الله ورسوله إلا في ظل دولة . والصوم والحاجة إلى تعقيب التعمدين الإفطار لإهانتهم لشعائر الله وتحديدهم لشاعر المسلمين . والإسلام أيضاً في حاجة إلى الدولة لغرس آدابه وأخلاقه في نفوس أبنائه وأجياله الناشئة ، كما أن التشريعات والقوانين التي جاء بها الإسلام لتنظم بها جوانب هامة من الحياة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، كقوانين الأسرة والميراث ، والنفقات في الأحوال الشخصية ، وتحريم الربا والقمار والخمر والاحتكار في القانون المدني ، وقطع يد السارق وجلد الزاني وشارب الخمر والقصاص من القاتل المتعمد... في قانون العقوبات . من الذي يقوم على تنفيذ هذه التشريعات ، ونقلها من نصوص نظرية إلى واقع تطبيقي إلا الدولة المسلمة ؟ ، هذا فضلاً عن قيام الدولة بتنظيم فريضة الجهاد والإعداد لها لحماية الدعوة وتبليغ رسالة الإسلام وحماية أرضه (١٠٠) .

والشرط الثاني الذي يقتضيه الحل الإسلامي ، هو أن تستمد عناصره من منابع الإسلام ، القرآن والسنة الصحيحة . وأن يتم تطوير كل الأوضاع والأنظمة لأحكام الإسلام ، وليس تطوير أحكام الإسلام لأوضاع ونظم المجتمع . أي يكون النص هو الحاكم ، وبحيث يصبح الإسلام وحده مصدر الإلهام والالتزام في كافة شئون المجتمع . وأى نظام لا يطبق ما ورد في الأصول ، من قرآن وسنة ، هو نظام كافر . ولو سمي نفسه نظاماً إسلامياً (١٠١) .

ويقضي الشرط الثالث أن الحل الإسلامي حل متكامل لا يقبل التجزئة . إذ لا بد من

أخذ الإسلام كله دون إهدار أو انتقاص لأى من جوانبه. لا بد من أخذه بمقائده وتصوراته، بشعائره وعباداته، بأفكاره ومشاعره، بأخلاقه وفضائله، بأدابه وتقاليده، بمنظمه وتشريعاته. لأن النصوص الدينية نفسها تحتم ذلك وتوجبه، ولأن طبيعة المنهج الإسلامى تجعله منظومة متكاملة ووحدة لا تقبل التجزئة والانقسام.

أما الشرط الرابع والأخير، فيقتضى بأن يكون الإسلام لذاته غاية لا أداة ومطية. فلا يكون الحل إسلامياً إلا إذا كان الإسلام نفسه هو الغاية، وإليه المنتهى، وأن تجند كل الأنظمة والوسائل والإمكانات لخدمته، ابتغاء لرضا الله واتباعاً لنبيه (١٠٢).

كان هذا، وكما رأينا، شأن المقتضيات والشروط التى يقتضيها الحل الإسلامى. للنظر الآن فى شأن ومضمون الملامح العامة لهذا الحل الإسلامى فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والعربية، اعتماداً على وثائق الجماعات الإسلامية، وما أسفرت عنه المقابلات التى تمكنت الباحثة من إجرائها مع أعضاء هذه الجماعات.

رابعاً - الملامح العامة للمشروع الجهادى الأصولى.

أ - الملامح السياسية

تعتبر قضايا الدولة، وأسلوب الحكم، وتوزيع السلطة، وعلاقات الدول ببعضها، من صميم مسائل الدين الإسلامى وقضاياه، وليست من ضرورات الاجتماع البشرى فحسب. فالأساس: أن الإسلام دين ودنيا. وشرعية الإسلام جاءت لتضبط حياة البشر كلهم فى كافة نواحيها، وعلى جميع مستوياتها الفردية والاجتماعية، ومنذ أن يولد الإنسان إلى أن يموت بل أنها حتى تضبط حياته قبل ولادته، وبعد موته. وعليه، فالإسلام لا يعرف الفصل بين الدين والسياسة، فالسياسة لا تنفصل فى الإسلام عن العقيدة، ولا عن الشريعة، ولا عن الأخلاق، وإنما ترتبط بها كلها (١٠٣).

ويتأسس على ما سبق، أن قيام الدولة الإسلامية فريضة دينية، وواجب من واجبات تمام الدين. ومن ثم فالصيغة التى تكون عليها الدولة الإسلامية هى صيغة دينية فى المقام الأول. ذلك أن الإسلام يحتاج بطبيعته إلى دولة وحكم لأكثر من سبب، وأكثر من مرجع. فهناك أولاً آيات قرآنية تثبت حاكمية الله التى اغتصبها البشر يوم أناختاروا أن يشرعوا لأمور حياتهم بعد أن أبدوا حكم الله. وآيات تفرض إقامة الدين وترجب فى الوقت ذاته تكفير الدولة القائمة ووجوب تدميرها وتصفيتا بالقتال والجهاد. وهذه الآيات تنص على أن من يحكم بغير ما أنزل الله يكون كافراً، أو ظالماً، أو فاسقاً يجب قتاله للتخلص منه وتحقيق الدولة الإسلامية التى تُقيم الحاكمية الإلهية والقانونية خالصة لله وحده بلا شريك له، ليصبح هو الحاكم المطلق، صاحب الأمر والنهى والشرع، وهاتان

الصفتان، الحاكمة الإلهية والحاكمة القانونية، هما من المقتضيات اللازمة لألوهية الله، وكل منهما لا تنفصم عن الأخرى وتعطيل أو إنكار أحدهما يستلزم بالضرورة تعطيل وإنكار ألوهية الله (١٠٤).

والدليل الثانى على وجوب قيام الدولة الدينية، هو أن الواجبات الدينية الإسلامية لا تتم إلا بوجود دولة للإسلام ووجود الإسلام فى الحكم (*)، والأصول تقضى بأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. ومن ثم فقيام الدولة الإسلامية يعد واجباً وفرضاً دينياً على كل مسلم ومسلمة. وكلهم آمنون، إذا لم يذلوا لذلك جهداً عملياً حتى يتحقق الغرض الكافى واقعياً (١٠٥).

وتتحدد غايات ومهام الدولة الإسلامية فى حمل رسالة الإسلام ونشرها وتطبيقها كاملة داخل حدودها وخارجها، وفى قيامها بواجب الجهاد فى سبيل الله والتضيعة من أجل ذلك بكل ما تملك، ويكون ذلك هدفاً وغاية فى جميع مراحل الدولة، وفى جميع شئون الحياة. والدولة الإسلامية ليست مسؤولة فحسب عن الرفاهية المادية لمواطنيها، ولكنها مسؤولة أيضاً عن خيبرهم وصلاحهم الأخلاقى والدين، فهى تقسم الإسلام فى رعاياها، وفوق أراضيها، وفى الصغير والكبير من الأمور، تفرض ما فرضه الله فى واقع الأرض، وتحرم ما حرم. وهى ترقف الخلق دون حدود الله، فلا يجترؤون عليها. وهى التى تمنع الفاحشة أن تشيع، والمعصية أن يستعلن بها. تحفظ كيان المجتمع ووجوده من انحرافات الأفراد، وطفيان الأنانيات، وتحول دون أن يستشري الفساد فى بنية المجتمع وجهاز الدولة.

والدولة الإسلامية تحمى شريعة المجتمع وثقافته، وتقيم الحدود والعقوبات التى شرعها الله حفظاً من التفسخ والانحلال، وردعاً للأشرار، وقطعاً لشأفة الجريمة، كحدود السرقة والحراقة والزنا والقتل والسُّكر وقتل العمد والردة. وهى تقيم العدل، وتخلص الناس من عبودية غير الله، وتمنع الظلم، وتحقق الحق، فلا يقف أحقافه عندها حبراً على ورق، أو فكرة فى صدر، وهى تبطل الباطل فلا يكون إبطاله خطبة على منبر. القوى عندها ضعيف حتى تأخذ الحق منه، والضعيف عندها قوى حتى ترجع إليه الحق. والدولة الإسلامية تعلم رعاياها وتفقيههم فى أمور دينهم، وتربيههم على مكارم الأخلاق، ومعانى البر وترسخ أسس المعروف حتى يكون عرفاً يأتبه الناس كما أراد الله، وتأمر بالمعروف ونهى عن المنكر. وتجعل الأعمال جميعها فى سبيل الله، وتختتم عليها باسم الله، وتوجهها إلى غاية واحدة هى إعفاء مرضاة الله، وذلك بتجريد الإخلاص له وتحقيق المتابعة لنبية.

والمجتمع المصرى مؤهل ومنذ عشر سنوات مضت، وعلى كافة الأصعدة لاستقبال

الدولة الإسلامية من المناضلين والثوار المسلمين، ومعهم كل الفقراء والمقهورين والمظلومين في مواجهة القوى المعادية والمعارضة لحكم الإسلام من ناحية أخرى والتي تضم الطبقات العلمانية المنتفعة مادياً من استمرارية الحكم الجاهلي الحالي من أقصى اليمين لأقصى اليسار، والمُجندة خذمة مصالح مُعادية للإسلام والمسلمين، والمؤيدة بقوى خارجية تتكالب لاستبعاد المسلمين ونهب ثرواتهم .

ودولة الخلافة هي الترجمة الصحيحة للإسلام، وهي الكيان السياسي الأوحى الذي يتجسد فيه الإسلام شاملاً، وتقوم من خلاله شريعة الله كاملة، ولأ مجال لمقارنة الخلافة بأى نظام سياسى وضعى عرفته البشرية لأن الأسس التى تقوم عليها دولة الخلافة مغايرة تمام المغايرة لتلك الأسس التى تقوم عليها النظم السياسية الوضعية.

فالخلافة تناسس على اعتبار أن المشرع هو الله، والرسول كـمبلغ عن ربه. وأن حق التشريع غير ممنوح لأحد لا للخليفة ولا لأهل المشورة أو مجموع الأمة على نحو ما تدعى الدساتير الوضعية بأن الأمة مصدر للسلطات. إن حق التشريع فى دولة الإسلام هو حق خالص لله وحده فى أمور الحياة التى أصدر القرآن والسنة فيها حكماً قاطعاً لا يستطيع معه أى فقيه أو مشرع، أن يغير ما صدر فيها من أحكام، أو ما تقرر لها من قواعد. ولكن الإسلام من ناحية أخرى، أتاح أبواباً أخرى للبشر لمعرفة حكم الله فى ما يعرض لهم من وقائع، وما يجد من نوازل وقضايا بحكم التطور وبعد انقطاع الوحى. وهذه الأبواب هى الاستنباط والقياس والإجماع والاجتهاد، ويحكمها ضوابط شرعية. والأحكام التى تأتى عن طريق هذه الأبواب ليست تشريعاً عن حكم الله فى الوقائع الجديدة وبالطريق الذى شرعه الله، التزاماً بالشرع وقواعده وحدوده وضوابطه لا يحددونها عنها .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وثائق الجماعات التى أتتحت لنا فرصة الإطلاع عليها، وأيضاً الأقوال التى جاءت على لسان أعضاء الجماعات فى محاضرات التحقيق وملفات القضايا وفى المقابلات التى تمت مع نفر منهم، قد خلت تماماً من أية إشارة للسلطات الممنوحة من الشرع لولاة الأمر والتى تُعطىهم حق التشريع احتذاء بالمصالح المرسلة وسدّ الدرائع.

والحاكم الفعلى الذى سيمارس السلطة فى الدولة الإسلامية نـبابة عن الله فى الأرض، هو الخليفة أو الإمام، وهو، منفذ لأمر الله ورسوله، ومهمته حفظ الدين وحراسته ونشره، وسياسة الدنيا بالدين. وهو نائب الأمة ومستول أمام الله وأمام الأمة وممثليها من أهل الحل والعقد عن الالتزام بشرع الله ومصالح الأمة. وبذلك تكون الإمامة أصلاً من أصول الإسلام به تستقر قواعد الدين وتنظم مصالح الأمة (١٠٦).

وثمة ثلاث طرق لانعقاد الخلافة أولها: الاستخلاف بأن يستخلف الخليفة رجلاً بعده، أو يستخلف جماعة تختار من بينها الخليفة الجديد. والطريقة الثانية هي بيعة أهل الحل والعقد لرجل تتوفر فيه شروط الخليفة. وثالثها، هي الاستيلاء أو ما يسمى بإمارة التغلب. وتفصيل ذلك مبسوط في كتب الفقه والسياسة الشرعية. أما الشروط الواجب توافرها في الخليفة فهي العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدى إلى الاجتهاد في النوازل، وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة، والرأى للفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى الحماية والجهاد، وأخيراً النسب وهو أن يكون من قريش (١٢) لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه (١٠٧).

وطاعة الخليفة واجبة، وهي من طاعة الله ورسوله، ويجب طاعته في كل أمر من أوامره ما لم يأمر بمعصية، فإن أمر بمعصية وجبت مخالفته وحرمت طاعته في هذا الأمر، فإن ظلم الخليفة أو فسق لا يجب الخروج عليه خلعه. لكن إذا تنابح منه ذلك فيجوز إن كانت مفسدة خلعه أقل من المفسدة المترتبة على الإبقاء عليه على ما هو عليه من ظلم أو فسق (١٠٨). ويرى أشكرى مصطفى، أمير جماعة المسلمين - التكفير والهجرة - أن للمسلمين أن يجتمعوا على إمام جامع حتى وإن كان هذا الإمام يأتي شيئاً من معصية الله، فذلك خير من أن لا يكون لهم إمام ولا كلمة (١٠٩). أما إذا طرأ على الخليفة كفر بواح بعد انعقاد بيعته، واستبدل الشرع، أو أتى بدعة، فكل ذلك يخرج عنه عن حكم الولاية ويسقط طاعته، ويوجب على المسلمين القيام عليه وعزله وخلعه لنصب إمام مسلم عادل، وإن أدى هذا إلى نصب القتال، والخليفة مادام قائماً بواجباته يظل في ولايته حتى الموت أو العجز أو الاستقالة (١١٠).

ونحن لا نجد في وثائق الجماعات الإسلامية أية تفصيلات يخصص نظام الحكم في الإسلام، والمسائل الشرعية المرتبطة باختيار الحاكم ومستشاريه من قبل المجتمع المسلم. وبالتالي لا يوجد لدى الجماعات شكلاً ثابتاً من الناحية النظامية، المرساة للحكومة الإسلامية فهي، في الشكل العام عندهم كالحكومات المعاصرة بأشكالها المتعددة ولكنها مرتبطة بالدين الإسلامي كحضارة، وعلى كل فإن معطيات الواقع بعد وصول الجماعات إلى السلطة هي التي ستفرض هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكم في إطار الشواهد الإسلامية التي تحكم المنهج السياسي الإسلامي في الحكم (١١١).

ويعتمد نظام الحكم الإسلامي المقترح من قبل الجماعات، على فقهاء الإسلام وعلمائهم الذين يراعون تطبيق الإسلام كمنهج حياة كاملة، وهؤلاء يشكلون سلطة الفقهاء من خلال مجالس العلماء، وهم غير تابعين للسلطات التنفيذية ولهم

وحدهم حق الاجتهاد الفقهي بياناً لحكم الله ، وهم يبدون حكم الإسلام فيما يصدره مجلس الشورى من قوانين (١١٢).

والشورى هى منهج وأسلوب الحكم فى الإسلام. والجماعات الإسلامية لا تُفصح لنا عن ماهية الشورى. لكنها فى جميع الأحوال تكون من أهل الحل والعقد أو الربط، وشروطهم مذكورة فى كتب السياسة الشرعية وأهم ما يميزهم هو ارتباط الحياة الخاصة والشخصية لمعاونى الحاكم بالحياة العامة، وتوقف اختياراتهم على التقوى، فصلاً عن الثقة والكفاءة (١١٣).

وتتفق الجماعات الإسلامية على أن مجلس الشورى لن يكون له أى سلطان فى المسائل والأمور التى تغطيها الشريعة أو التى تناولتها الشريعة. وإنما ستكون مسئوليته هى مراعاة التطبيق الجبرى للشريعة وإلزام المجتمع بقواعدها، وأيضاً الاحترار بين البدائل التفسيرية، وإصدار الأحكام فى المسائل والأمور التى لم تعالجها الشريعة بشكل مباشر، وفى إطار الالتزام بالشرع وحدود النص من قرآن وسنة. ولن يكون مجلس الشورى الحق فى إلغاء حكم مبنى على نص شرعى أو أن يصدر حكماً مخالفاً للشرع (١١٤).

ولكن، تختلف الجماعات فيما بينها بخصوص حدود ومستويات إلزام الحاكم ومساءلته من قبل مجلس الشورى، إن شكوى مصطفى أمير جماعة المسلمين، يذهب إلى أن الإمام عليه أن يستشير من يرى أنه أهل للمشورة، ثم له بعد المشورة أن يوافقهم أو يخالفهم، ولإمام أن يستبد برأى نهائى بعد الشورى، وسواء كانت الأقلية معه أو الأكثرية، فيمن استشار، وسواء وافقه أحد منهم على رأيه، أو لم يوافقه أحد، وسواء استشار البعض أو استشار الكل. وإن كان عليه أن يعتمد دائماً على تبيين العلل وعدم إيقاع رعيته فى حرج، وعدم التعت معهم إلا فيما لابد من كتمانهم (١١٥).

وخلافاً لما ذهب إليه جماعة التكفير والهجرة، ترى جماعة الجهاد أن الشورى ملزمة للحاكم بصفة عامة إلا إذا وجد الحاكم المجتهد المطلق فهى غير ملزمة وهى حالة نادرة الحدوث فى عصرنا، وعلى حدوثها يعق للأمة مخالفة الحاكم وعزله لأن الإسلام يرفض الاستبداد والظلم، ويقوم الحكم على التشاور والتفاهم مرجعاً المشاورة على الحاكم والنصيحة على المحكومين. ومن مجموع هذين تتكون المجالس الشورية. وإذا اختارت الأمة حاكمها، وبايعته طائفة راضية، فمن حقها، بل من واجبها أن تراقبه بأمانة، وتُحاسبه بدقة، وأن تنصح له بإخلاص، وأن تُعينه إذا أحسن وتقومه إذا أساء (١١٦).

ويخلو تصور الدولة الإسلامية، كما ورد فى وثائق الجماعات الإسلامية، من أية اشارات إلى التعددية الحزبية والسياسية والفكرية. فلا أحزاب ولا برلمان ولا حتى أفكار

خارج الشريعة (*) . ففي المجتمع المسلم، لا وجود إلا لحزب الله المأمور بقيامه، أما حزب الشيطان فقيامه ممنوع . والديمقراطية ليست من الإسلام، ولا علاقة مطلقاً بين الديمقراطية والشورى . فالديمقراطية تعطي البشر الحق المطلق في التشريع ابتداءً، ومجرد وجود سلطة تشريعية بشرية تشرع بما لم يأذن الله به، ووفق هواها عن طريق البرلمان بعد جاهلية، إذ أن حق التشريع غير مكفول وممنوح لأحد من الخلق، لأنه حق خاص لله (١١٧) .

ولا حاجة للمسلمين لاستيراد الديمقراطية الغربية لأن في شريعتنا ما يغني عنها وما يفيينا من مساوئها الناشئة عن الروح المادية والنفعية الفردية التي هي إفراس للعقلية الغربية، ومن ثم فالديمقراطية مفروضة رفضاً تاماً لأنها مناقضة للتوحيد، فهي تعني حاكمية الجماهير وتاليه الإنسان، وهي شرك بالله . والفصل بين الديمقراطية والتوحيد هو أن التوحيد يجعل التشريع لله، والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمشرع في الديمقراطية هو الشعب، أما المشرع في التوحيد فهو الله . لذا فالديمقراطية شرك بالله لأنها نزع حق التشريع من الله وأعطته للشعب . وهذه الديمقراطية ليست فقط ضلال على المستوى النظري الشرعي، بل هي أيضاً ضلال على المستوى العملي، فالانتخابات التي يتم باسم الديمقراطية طريق مسدود، ويذكرنا أعضاء الجماعات من تقابلنا معهم بتجربة الجزائر، والتجارب الأخرى حتى في البلدان المتقدمة والتي تكشف عن تحكّم أصحاب المال والتحكمين في الإعلام في اتجاهات الساجدين لتحقيق مصالح الرأسماليين وهم ينتخبون من يمثلهم في البرلمان ويسحقهم في الوقت ذاته (١١٨) .

وترفض الجماعات الإسلامية المشاركة في السلطة السياسية القائمة في البلاد يدعون بطلانها وعدم مشروعيتها، وعدم مشروعية الانضمام إلى أي من أحزاب المعارضة الراهنة حتى لو كانت ترفع لافتات إسلامية ظاهرة، وترفض المشاركة من خلال مجلس الشعب بحجة تحقيق التغيير والهدف المنشود من خلال التشريع كما يدعي الإخوان المسلمين فالجماعات تجرم الأحزاب القائمة ككلية، وكذلك البرلمان استناداً إلى الحكم القاصي بتحريم وتجريم هذه المؤسسات باعتبار أن المشاركة فيها تعد نوعاً من الشرك بالله، لأن حق التشريع لله وحده، ولأن دخول هذه القنوات فيه إهدار لمفاهيم إسلامية عظيمة كالحاكمية والموالة والجهاد... وفيه أيضاً إضفاء صبغة إسلامية على أوضاع هي بالأساس غير شرعية (١١٩) .

ومن رأى الجماعات الإسلامية أن الديمقراطية وتكوين الأحزاب مناقض للشريعة لعدة اعتبارات . أولها، أن التزام هذه الطريقة في الحياة السياسية يقتضي السماح بل والرضا لغير المسلمين وأصحاب العقائد الباطلة من النصارى والليبراليين والشيوعيين والقوميين وغيرهم، أن يؤسسوا أحزاباً أسوة بحزب المسلمين، والثاني، أن الالتزام بالعقد

الديمقراطي يتضمن التسليم وعدم التصدي أو حتى الاعتراض لو وصلت أي من هذه الفرق الضالة إلى الحكم. والاعتبار الثالث، أن الالتزام بالعقد الديمقراطي وقانون الأحزاب يتضمن إيقاف الوسائل الشرعية الأخرى، التي تقرها الجماعات، عن الاستعمال في التصدي للحاكم المستبدل للشرائع، أو في التصدي للمنكرات التي يأتبها الناس عن جهل بأمور دينهم. إن وسائل مثل الجهاد والحسبة هي فرائض عينية يطالب بها المسلمون، ويحول بينهم وبين الالتزام بها والقيام بها التزامهم بالأسلوب الديمقراطي (١٢٠).

وفيما يتعلق بموقف الجماعات الإسلامية من قضية الصراع العربي الإسرائيلي، ومساعي السلام وجهود التسوية، فإن أعضاء الجماعات الذين تقابلنا معهم أكدوا لنا أنه لا سلم في المنطقة، مادامت حقوق الإنسان لا تحميها القوة الغالبة. وعبروا عن رفضهم لكل الممارسات السياسية السلمية مع اليهود بهدف تسوية القضية الفلسطينية وإنهاء الصراع المحترم ومساعي السلام في المنطقة العربية، في رأيهم، هي محاولات لتأمين مستقبل إسرائيل. والحقيقة التاريخية تقول لنا أن إسرائيل نشأت ونمت وضبت، ثم بلغت القمة، وهي الآن آخذة في الانهيار، في مقابل أن الدول العربية، ومنذ بداية الصحوة الإسلامية، آخذة في النمو نحو تملك القوة الغالبة. وبالتالي فالمعادلة المستقبلية ليست لصالح إسرائيل. ولو استمر الصراع لعقدين آخرين ستتحول معادلة القوة بين العرب وإسرائيل لصالح العرب. وعليه، فمساعي السلام ليست إلا محاولة لعرقلة مسيرة التاريخ العربي والإسلامي نحو هذا المستقبل. والشكل البياني يوضح منحنى صعود وهبوط قوة وقدرة كل من العدم الإسرائيلي والدول العربية كما تصوره واحد من قيادات الجهاد الذين تقابلنا معهم (١٢١). ويعتبر تغيير مفهومنا للصراع من المقدمات الضرورية واللازمة لتحقيق النصر على اليهود. ويقضي ذلك، في رأي الجماعات، أن نتعامل مع الصراع ونعد له العدة باعتباره صراعاً إسلامياً يهودياً والنظر إليه على أنه صراع مصري محتوم ولا حل له سوى الجهاد وصولاً إلى المعركة الفاصلة تحقيقاً لنبؤة النبي حيث ينطق الحجر في المعركة: يا مسلم هذا يهودي يختبئ خلفي فاقته. وتأسيساً على ذلك ترى الجماعات أن التحالف مع اليهود وعقد معاهدات سلام معهم، يعد عملاً يخالف الشرع، وهو باطل، لأنه يعطل فريضة الجهاد، كما أنه يعطل أحكام الإسلام ويستبدلها في هذه القضية، فضلاً عن الاعتراف بشرعية دولة اليهود، وهم في مواجهة ما قامت به الحكومة المصرية من عقد اتفاقيات سلام مع إسرائيل يذكرنا بيهود حبير الذين نقصروا عهدهم مع النبي، ويتوعدون اليهود بعودة جيش محمد من جديد «حبير خير يا يهود جيش محمد سوف يعود» (١٢٢).

وحال وصول الجماعات الإسلامية إلى سلطة الحكم، في مصر وغيرها من الدول

العربية فإن المعاهدات التي عقدها الدول الكافرة مع اليهود بدءاً من كامب ديفيد ووصولاً إلى إتفاق غزة- أريحا، وما يستتبعهما، من هذه المعاهدات، لن تبقى حال وصول الجماعات إلى الحكم. وقتها لن يزل الصراع مع اليهود، وإنما سيصبح بفعل معطيات الواقع الجديد عنصراً أساسياً في المعركة الأولى. فمصر إذا حكمت بالإسلام، فإن موقف الإسلام من اليهود معلوم، وهو يقضي بإبطال التعهدات معهم وإعلان حرب لا هوادة فيها على بني إسرائيل يقتل فيها اليهود تقتيلاً، وهم لا قبل لهم بجهاد المسلمين (١٢٢).

الجهاد ضد إسرائيل إذن، في رأى الجماعات الإسلامية، يرتبط في الأساس بوجود الدولة الإسلامية، إذ لا يمكن في رأيهم إجازة وتسويغ الجهاد ضد اليهود إلا تحت راية دولة تطبق شريعة الإسلام. وعليه فالجهاد ضد اليهود في الوقت الحاضر أمر غير وارد، بل مؤجل لحين إعلان قيام الدولة الإسلامية. وعلى ذلك فقتال العدو القريب وهو النظام العلماني الكافر مقدم على قتال العدو البعيد أى إسرائيل (١٢٣).

يبقى أخيراً ونحن نعرض للملامح السياسية لشروع المجتمع لدى الجماعات الإسلامية، الإشارة إلى دوائر الانتماء كما تتصورها الجماعات الإسلامية، ففي رأى أعضاء الجماعات، قادة وأتباع، أن الدولة الإسلامية تبنى على أساس المراقبة الإسلامية. فالإسلام هو جنسية كل مسلم على ظهر الأرض أياً كان موقعه الجغرافي. ومن ثم لا قومية ولا وطنية في الإسلام لأن الإسلام وطن. والبلد الذي يطبق الإسلام هو جزء من العالم الإسلامي والمسلمون فيه جزء من الأمة الإسلامية الواحدة التي ينتمى إليها كل المسلمون، إن وطن المسلم في رأى الجماعات الإسلامية، ليس هو الجغرافيا والتاريخ المشترك، والحياة المشتركة، أو الاقتصاد والثقافة المشتركة، والتكوين والنسيج النفسى المشترك، فهذا الوطن صنم يجب تعظيمه، وإنما وطن المسلم عقيدته. ويعد كل من العلم الوطنى والسلام الوطنى من طقوس الشرك الجديدة، ومعاليم الجاهلية المعاصرة، والقوميات بدورها عنصرية وصناعة استعمارية، والألمبة الدينية هي المنقذ من الضلال (١٢٤).

وتأسيساً على هذا التحديد لولاء المسلم وانتمائه الحقيقي، فإن الجماعات الإسلامية تعمل على إعلاء الهوية الإسلامية، ودفعها فوق الهوية الوطنية إلى حد تقرير أنه لا موضع للهوية الوطنية في الولايات داخل الدولة الإسلامية. فالمسلم الشقى، الصالح، العالم، القادر، حتى وإن كان غير مصرى، ومهما كانت جنسيته، مقدم على المصرى إن كان كافراً أو فاسقاً (١٢٥).

كما أن المسلمين الباكستانيين والهنود كانوا أولى بالنبي محمد وأتباعه العرب المسلمين من «ميشيل عفلق» العربى النصرانى مؤسس حزب البعث العربى الاشتراكي

الكافر و«جورج حبش» العربي النصراني الماركسي رئيس الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وغيرهم من العرب الناصريين والشيوعيين والملاحدة، إن مواطنة الدولة الإسلامية ستكون فقط حقاً لكل مسلم. لأن المواطنة حق عقيدى، والعقيدة هى الجنسية. ومن ثم ففى حالة حدوث حرب بين دولتين، واحدة إسلامية وأخرى علمانية، فالولاء يكون أولاً للدولة الإسلامية، مهما كانت جنسيتها وموقعها (١٢٧).

ب . الملاح الاقتصادية.

الإسلام دين شامل، دين دنيا وآخرة. ولا يجوز عقلاً أن يخلو هذا الدين من معالجة أمور الاقتصاد ومواجهتها. ويمكن الحديث عن النظام الاقتصادى فى ضوء الثوابت العامة للإسلام. فالحكمة تكون دائماً وأبداً لله وحده. وهو حاضِر فى كل أبعاد العملية الاقتصادية، فى الإمكانيات المادية للمجتمع، وفى عملية استخدام هذه الإمكانيات فى الواقع وما يحكمها من قواعد وإجراءات، وهو حاضِر من قبل ومن بعد، فى الأساس النظرى العام والصابط للنظام الاقتصادى برمته. ولهذا ترتبط كل من العبادات والمعاملات فى الشريعة الإسلامية ارتباطاً عضوياً وموضوعياً، ففى سياق الإسلام يعد النشاط الاقتصادى نشاطاً تعبدياً فى جوهره. فالمسلم يعمر الأرض ليكون خليفة الله فيها. وهو فى كل نواحى نشاطه الاقتصادى، إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً، إنما يتبع ما أمر الله به من قواعد وأوامر حاكمه ومرجه، وينتهى مع نهى الله عنه من محرمات، وهو فى كل يسعى لاستغناء مرضاة الله (١٢٨).

وتعارض الجماعات الإسلامية كل من الرأسمالية والشيوعية كنظم اقتصادية وسياسية، أولاً، لأنهما حلول وضعية لا دينية تقوم على الانقسام بين حياة اخلاق وشريعة الخالق، ومن ثم فهى تتناقض فى الأصل مع الإسلام. وثانياً لأنهما نظم غير إنسانية وظالمة. فالرأسمالية مستغلة، خاصة فى ظل احتكار رأس المال، وتركز الثروة فى أيدي القلة. وكان من شأنها عبر تاريخها الطويل، أن ملأت العالم بأسره ظلماً وجوراً. والشيوعية لم تحترم ملكية الإنسان الفردية، وعلى الرغم من أنها كانت تطمح إلى إقرار العدل، إلا أنها كانت قاسية وشريرة فى طموحاتها. إذ أنها انتهت إلى إقامة نظم شمولية ملأت مجتمعات عديدة بالظلم الفاحش العظيم الذى لم ير التاريخ مثله، وكان مصيرها فى النهاية التفسخ والانحلال (١٢٩).

ولقد جربت أمتنا هذين الحلين الدخيلين والمستوردين من عد غيرنا. ورغم أنها تمتلك أعظم وأدق منهج عرفته البشرية فى تاريخها. وكان إثم هذين الحلين أكبر من نفعه، وفشله أضعاف لمئات أضعاف (١٣٠). ولم يعد يبقى أمامنا إلا الخيار الوحيد المطروح لتجاوز وضعية التلقى السلبي من الغير، والخروج من إسار التخلف، وذلك بالعودة إلى

الأصول النقية من قرآن وسنة. لناخذ بالنظام الاقتصادي الإسلامي الذي يسير وفقاً لبدأ: كل يعمل، وكل يأخذ على قدر حاجته، والذي يختلف تمام الاختلاف عن كل من الرأسمالية التي تفر مدأ من يعمل يأكل والشيوعية التي كانت تسير وفقاً لبدأ كل يعمل وكل يأخذ على قدر عمله (١٣٢).

ونحن لا نجد في وثائق الجماعات الإسلامية التي اطلعنا عليها، ولا في ما قاله أعضاء الجماعات الذين قابلناهم، تصوراً محدداً أو متبلوراً لما يسمى بالنظام الاقتصادي الإسلامي، أو تصوراً محدداً وإجرائياً لمواجهة المشكلات والقضايا الاقتصادية الراهنة. وإنما كل ما وجدناه هو تصورات للملامح العامة المهيمنة، والمبادئ الأخلاقية المستمدة من القرآن والسنة وأفكار السلف والفقه الإسلامي، بخصوص السلوك الاقتصادي على المستويين الفردي والاجتماعي. وهذه الملامح والمبادئ العامة، تُحدد في مجملها هوية النظام الاقتصادي الإسلامي، وتفرده واختلافه عن غيره من الاقتصاديات الوضعية. وقد ذكر لنا الأعضاء الذين تقابلنا معهم، أن التفصيلات الخاصة بالاقتصاد الإسلامي مذكورة في كتب الفقه، وفي الكتب التي وضعها علماء الاقتصاد المسلمين المعاصرين والثقات بخصرصر هذا الموضوع.

ويأتي في مقدمة الملامح والمبادئ المحددة لهوية النظام الاقتصادي الإسلامي، تحديد الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية. ففي رأى الأعضاء، أد الدولة لا تتدخل في الحياة الاقتصادية، إلا لخدمة المصلحة العامة، أو في وقت الأزمات وحالات الضرورة، ومن أهم الرطائف الاقتصادية للدولة تحريم الربا ومنعه، والحيلولة دون احتكار الخيرات حتي يمنع الاستغلال. ولكن الدولة لا يكون لها أية سيطرة على النشاط الاقتصادي للأفراد والجماعات إلا بسبب شرعي. وعليها أن تبيح كل السبل للكسب الشرعي بإتاحة العمل الملائم لكل مواطن قادر عليه، وأن تتروك الأجور والأسعار لقوى السوق في حالة الوضع التلقائي، ولا مانع من وجود تشريعات عمالية لتحديد الأجور وفقاً للقاعدة الشرعية أجر المثل، والتي تلزم أصحاب الأعمال إعطاء كل عامل الأجر العادل الذي يكفي عمله ويعطى حاجته بالمعروف، أما ساعات العمل فمن الممكن تفويض النقابات العمالية والمهنية في تنظيم ذلك ونحت رعاية الدولة (١٣٣).

ولا يحق للدولة الإسلامية مصادرة أو تأميم ثروات أعضاء المجتمع المسلم طالما جمعها أصحابها بطرق مشروعة، ويقومون بتأدية ما عليهم من زكاة وضرائب مشروعة تكون محكومة بمصلحة غالبية يقررها علماء الدين الإسلامي مراعين فيها حرمة المال الخاص والملكية الخاصة كما تتولى الدولة مسئولية جباية الزكاة في كل الأحوال بواسطة جهاز قوى أمين من العاملين على الزكاة، وأن تعمل على توسيع قاعدة الزكاة بحيث تشمل كل

دخل نام، وكل دخل فائض عن الموائج الأصلية لأصحابه، وتولى الدولة مسؤولية توزيع الزكاة على مصارفها الشرعية بحيث تسهم في النهاية في تحقيق التكافل والعدل الاجتماعيين ومعالجة كنز الأموال (١٣٣).

وتحتل مقولة الربا موقعا مركزيا في التصورات التي تطرحها الجماعات الإسلامية بخصوص الملامح المميزة للاقتصاد الإسلامي، فانعدام الربا، وإلغاء التعامل على أساسه في مصالح وشئون المجتمع والدولة، في الداخل والخارج، من أهم معالم النظام الاقتصادي الإسلامي إذ لا يجوز لأي مسلم التعامل مع البنوك الربوية، لأن الفائدة الربوية القائمة في دولة الكفر من المحرمات التي نهى الله عنها. أما في دولة الإسلام فسيتم إلغاء النظام الربوي وتطهير كل المؤسسات الاقتصادية في المجتمع المسلم من ربح الربا، ومن كل المعاملات المالية التي تخالف شريعة الإسلام، وذكر لنا الأعضاء الذين تقابلنا معهم، أن شركة توظيف الأموال الإسلامية فكرة أصلية إلا أنها نبتت في أرض غير صالحة فأفسدتها. أيضاً سيتم إنشاء المصارف والبنوك الإسلامية التي تتعامل على غير أساس الربا، وبذلك يخرج المجتمع المسلم من تحت طائلة الآية وما أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فاذنوا يحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم كاملة لا تظلمون ولا تظلمون (١٣٤).

والملكية الخاصة والفردية هي في الأساس وظيفة اجتماعية وبحورها الفرد المسلم نيابة عن الجماعة التي استخلفها الله فيه وهي مهانة ومحفوظة في الدولة الإسلامية طالما تحققت من طريق مشروع. ويرى أعضاء الجماعات الإسلامية الذين تقابلنا معهم، إن إطلاق الملكية الفردية للأرض الزراعية هو الوضع الفطري الصحيح ولوحيد في نظر الإسلام، شريطة ألا يهدد الأمن الاجتماعي والقيومي للدولة الإسلامية. ويمنع الإسلام المالك من الإصرار بغيره من أعضاء المجتمع، فصلاً عن منعه من الإصرار بالمجتمع ككل. ومن الممكن صياغة قانون زراعي إسلامي يحدد العلاقة بين ملاك الأرض الزراعية والمزارعين الذين لا يملكون شيئاً من الأرض، على قسطاس مستقيم وأسس إسلامية (١٣٥).

والإسلام في رأى أعضاء الجماعات، لا يمانع تكوين الثروات طالما تتم بطريق الحلال، وهو لا يضع حداً أعلى لثروة الفرد المسلم، ولكنه يحرم ويحرم كل موارد الكسب الخبيث كتجارة المواد المحرمة، والعصب، والسرقعة، والرشوة، والاختلاس، واستغلال العمود، ولا يقر الإسلام أى نمو للثروة يخرج عن حدود الوسائل المشروعة التي لا يدخل فيها الربا ولا المعامرة، ولا الغش، ولا الاحتكار، ولا الاستغلال وأكل أموال الناس بالباطل. وفي رأيهم، أن كل ملكية أو ثروة لم تقم على الأسس الصحيحة التي يعترف بها الإسلام، أو قامت على هذه الأسس ولكن نموها لم يتم بالوسائل التي يقرها

الإسلام، تُعد ملكية زائفة لا يقرها الإسلام، ولا يعترف بها، ولا يوفر لها أية ضمانات لصونها والحفاظ عليها (١٣٦).

وينص الإسلام على أن المال هو مال الله في الحقيقة، والناس مستخلفون فيه، ومن ثم فليس لهم حق التصرف فيه إلا وفقاً لأمر الله به لأنه مال الله (١٣٧). وطبيعة الفرد المسلم غير طبيعة الفرد في غير الإسلام. حيث أن المسلم يعتبر ماله أمانة عنده من الله، وفي الدولة الإسلامية سينهض كل من الإعلام والتربية بمسئولياتهم في خلق حب البذل والعطاء لدى الفرد المسلم، وتربيته وتنشئته على الاعتدال في الإنفاق والاستهلاك وحفاظاً على الثروة العامة والخاصة. وفي الإسلام يعد الإحسان جزءاً من العبادة، واكتناز الأموال وعدم إنفاقها في أرحمها الشرعية من الأمور التي حرمها الله ونهى عنها، وأندر من يفعلون ذلك بعذاب أليم. كذلك يعد التبذير والتقتير في الإنفاق، من السلوكيات الاقتصادية التي ذمها الإسلام ونهى عنها. فالإسلام يدعو إلى التقشف في غير حرمان، كما أنه يمنع المالك من الترف والتبذير وتبديد ماله لما للجماعة من حق فيه، إلى حد أن الإسلام أجاز الحجر عليه وغل يده عن التصرف في ماله (١٣٨).

ومن المفارقات التي وجدها بشأن التصورات الاقتصادية، أن قضية المساواة والعدالة الاجتماعية لا تحتل مركز الصدارة في التصورات التي تطرحها الجماعات الإسلامية بخصوص النظام الاقتصادي الإسلامي، وذلك على الرغم من الهوية الاجتماعية الطبقية الغالبة لأعضائها، وعلى الرغم من أن الإمام الشهيد «سيد قطب»، المظر الأصولي الإسلامي المعتمد لديها، قد أقر كتاباً كاملاً لهذه القضية (*). وقد جاءت أطروحات الجماعات في هذا المجال صياغات فقيرة للغاية لما سبق أن طرحه قطب، بل لم ينظر إليها الأعضاء الذين تقابلنا معهم على أنها مشكلة خطيرة. فبرغم الاتفاق العام بأنه لا يجب أن يكون في المجتمع المسلم فقر مدقع ولا غنى فاحش، فإن هؤلاء الأعضاء ذكروا لنا أن التفاوت والتمايز الاقتصادي - الاجتماعي، أمر مقبول في النظام الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي كما جاء في القرآن «وجعلنا بعضكم لفرق بعض درجات، والعدل المطلق من وجهة نظرهم يقتضى تفاوت الأرزاق، لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ومواهب الأفراد، وهي ليست متساوية، بل متفاوتة بالضرورة. ولذا يفضل بعض الناس بعضاً في الأرزاق، وعليه فالتمايز سة كونية، وأمر فطري وحنمية اجتماعية وحيضارية ولا انفكاك للحياة البشرية عنها. ولكن المشكلة في رأيهم تكمن في انعكاسات وآثار هذا التمايز والتفاوت عندما يصبح سبباً في الظلم والجور، فلا تناح العرص المتساوية للجميع، أو تقوم قيود عديدة تعل جهود الإنسان وتحول بينه وبين تجاوز وضعيته الاقتصادية والاجتماعية» (١٣٩).

ومن وجهة نظر أعضاء الجماعات الإسلامية، أن الآلية الوحيدة والمقبولة لإحداث وخلق التفاوت والتمايز هو عمل الإنسان فحسب، وهم يرون أن النظام الإسلامى كفىل بترشيد هذا التفاوت والتمايز الاقتصادى- الاجتماعى بين أعضاء المجتمع المسلم، والقضاء على مضاره، وتحقيق المساواة والعدالة، وهى مسئولية الحاكم، أمير المؤمنين، فالعدل أساس الحكم، وعلى الحاكم مراعاة تطبيق العدل والمساواة فى الحياة والممارسة اليومية للمجتمع المسلم، ويكون ذلك وفقاً للقواعد الشرعية التى أقرها الإسلام، وجعل بها للفقراء وذوى الحاجة، بل وفرض لهم حقاً معلوماً وثابتاً فى أموال الأغنياء يعطونه طوعاً بدافع الإيمان وطاعة أوامر الله، وإلا أحد منهم كرهاً وبقوة السلطان. وفى رأى أعضاء الجماعات الإسلامية، أن طبيعة وآليات الاقتصاد الإسلامى، وأدواته من زكاة وصدقات وإحسان وكفالة حدود الكفاية لكل مسلم داخل المجتمع، والأجور العادلة... كل هذا كفىل وحده بالعمل التلقائى لمعالجة الآثار السلبية للتفاوت والتمايز^(١٤٠).

أما تباين الثروة بين المجتمعات المسماة إسلامية فى الوقت الراهن حيث يتمتع أهل بعض هذه المجتمعات بشراء عريض وواسع خاصة فى الدول المنتجة للنفط، فى الوقت الذى يعاني فيه بقية المسلمين فى مجتمعات أخرى من الفقر إلى حد الموت جوعاً، ففى رأى أعضاء الجماعات الإسلامية أن هذا الأمر يعد أحد أعراض أزمة العالم الإسلامى نظراً لغياب الدولة الإسلامية الواحدة، يعبرن دولة الخلافة، والتى ستقوم فى المستقبل بمهمة التوزيع العادل لثروات الأمة الإسلامية الواحدة^(١٤١).

وعند استطلاع رأى أعضاء الجماعات الإسلامية بشأن المشكلات والصعوبات الاقتصادية الراهنة، التى يعاني منها المجتمع المصرى كالبطالة والديون والتضخم، أجمعوا على أن هذه المشكلات هى نتاج لسوء إدارة موارد المجتمع المادية والبشرية، وعدم توظيفها التوظيف الأمثل، وأنها حدثت وتراكمت بفعل تطبيق سياسات مستوردة ووافدة كالكثيوعية والليبرالية، كما أنها حدثت بفعل تضائل معدلات الإنتاج، وتفشى الفساد السياسى والإدارى فى بنية المجتمع وجهاز الدولة الكافرة، وهذا الفساد فى رأيهم مردود إلى الحكم بغير ما أنزل الله، ويتم استئصاله بتطبيق حكم الله فى كل أمورنا. إن تطبيق حد السرقة من شأنه أن يردع من نهب الاقتصاد وتلاعب بالصفقات كما أن مواجهة كل هذه المشكلات المتفاقمة يكون بالعمل بمعاسى كثيرة قد غابت عن حياة المسلمين المعاصرين، وأخلاقيات إسلامية أصيلة انمحت من أذهان العاملين منهم، كالتقشف والعمل الجاد الشمر والاعتماد على الذات. وهى معان وأخلاقيات لن تعود إلا بعودة دولة الخلافة الإسلامية ورعايتها وتوجيهها لأفراد المجتمع المسلم^(١٤٢).

ج - الملامح الاجتماعية.

نعرض هنا لموقف الجماعات الإسلامية من ثلاث قضايا هامة ومحورية في مشروعهم لبناء المجتمع والدولة الإسلامية. القضية الأولى تدور حول طبيعة النظرة إلى المرأة، والموقف من تعليمها واشتغالها. وما يرتبط بهذه القضية من مسائل الاختلاط بين الجنسين، وفرض زى محدد للمرأة، وطبيعة السلطة داخل بقاء الأسرة المسلمة، والقضية الثانية تتعلق برؤية الجماعات للنظام التعليمي والتربوي ووظائفه داخل الدولة المسلمة. والقضية الثالثة، خاصة بالموقف من الآخر الديني، الآن، وداخل الدولة المسلمة، وأعني بالتحديد موقف الجماعات من المسيحيين المصريين الآن. وحال وصول الجماعات إلى سلطة الحكم وإقامة نظام سياسي إسلامي في مصر.

فيما يتعلق بالموقف من المرأة، يرى أعضاء الجماعات أن الدعاوى الحديثة والمعاصرة لتحرير المرأة، ومساواتها بالرجل، هي محض أباطيل، ودعاوى خادعة، ولا معنى لها لأن الإسلام سوى بين الرجل والمرأة منذ أربعة عشر قرناً من الزمان. فهما متساويان من الناحية الدينية والروحية، ويتساويان في ناحية الأهلية للملك والتصرف الاقتصادي، وهذا هو الأصل، أما في بعض التفرعات العملية مثل الميراث والشهادة القضائية، فإن إيثاق الإسلام للرجل مردود إلى اختلاف المسؤوليات والاستعدادات لدى كل من الرجل والمرأة (١٤٣).

وقد كفّل الإسلام للمرأة حقوقاً، وفرض عليها واجبات، وعلى نحو متوازن. وعلى رجال المسلمين ألا يتجاهلوا حقوق النساء. وفي رأى أعضاء الجماعات الإسلامية أن التمريط في حقوق وواجبات النساء في أيامنا هذه، مردود إلى الفساد العام والانحلال الأخلاقي، والإحاد المستشري في النظام الاجتماعي الجاهلي (١٤٤).

وتعليم المرأة مستحب، في رأيهم، ويجب الاهتمام بتعليم المرأة أمور دينها أولاً، نظراً لطبيعة المهام التي تهض بها المرأة في تربية وتنشئة الأجيال الجديدة من أطفال المسلمين على الحق وتقوى الله. ولا مانع في أن تحصل المرأة المسلمة على تعليم مسار للرجل حتى في المستويات التعليمية الأعلى (١٤٥).

ومن الجاهلية أن تتخلى المرأة عنها، ورأى بعض الأعضاء أنه من الممكن للنساء أن يعملن خارج بيوتهن إذا كانت حاجة المجتمع والأمة تتطلب عملهن، ويكون ذلك في المجالات التي تصلح لها النساء وشريطة الموازنة بين عملهن وواجباتهن الأساسية نحو أزواجهن وأطفالهن (١٤٦).

وبخصوص تولي المرأة لمناصب قيادية، فإن بعض الأعضاء ممن تقابلنا معهم ذكروا لنا أن هذا الأمر غير جائز على النساء، في حين أرتأى البعض الآخر منهم أنه لا مانع من تولي

المرأة لمناصب قيادية في هذه الولايات العامة كالقضاء مثلاً، وذكر الأعضاء أن حق الترشيح للمجالس المنتخبة مكفولة للمرأة، ولكنه مشروط بالحاجة إليه للقيام بدور مندوبة للنساء في الموقع الانتخابي. وحق التصويت في الانتخابات متاح للمرأة. ولكن حسب الحاجة إليه أيضاً (١٤٧).

ولا بد من أمر النساء بالاحتشام في ملابسهن، وإلزامهن بالزى الشرعى الذى قرره الإسلام، الحجاب، إذ لا يجوز للمرأة كشف زينتها وعليها إخفاء مفاتها الأنثوية، والزى الشرعى الذى قرره الإسلام واجب، ويفرض بالقوة وبصرامة على نساء المسلمين. والاختلاط بين الجنسين حرام أصلاً، ومصدر للشرور والآثام. ولا بد من الفصل بين الجنسين في الأماكن العامة. أما حالات الاختلاط الضرورية فلها أحكامها في الشريعة، ويجب الالتزام بها بكل دقة وصرامة (١٤٨).

والأسرة هي الوحدة الأساسية للنظام الاجتماعى الإسلامى، وتأسس على الطاعة، وحسن المعاشرة، وتوفير الأمن والحماية لأعضائها، والاحترام المتبادل بينهم. وهي مؤسسة ذات بناء هرمى للسلطة. الأب على قمة هرم السلطة، وهو القيم والعائل والحامى، والأم مربية وعليها واجب الطاعة التامة لزوجها فضلاً عن تربية وتنشئة أطفال صالحين يحافظون الله، وتنظيم الأسرة يكون بالرعاية عامين كاملين وبعدهما لا تنظيم، وتحديد النسل حرام، ومؤامرة على الأمة الإسلامية، الواحدة ولن تحتاج إليها لأنها تسعى لزيادة عدد مواطنيها الذين سيكفل لهم النظام الإسلامى كل سبل العيش (١٤٩).

وفيما يتعلق برؤية النظام التعليمى ووظائفه، فإن الجماعات الإسلامية ترى أن النظم التعليمية الحالية في البلاد المسماة إسلامية: هي نظم جاهلية أرساها الغرب، وهي من صنع الكافرين. صنعوها لأنفسهم بعيدة تماماً عن عبادة الله، وفي حدود الدنيا ولا تمت إلى الآخرة، أو إلى عبادة الله بصلة، ولا تصلح لأن يربى عليها أبناء المسلمين.. فالمسلم، المسمى بالمسلم، يقضى فيها نصف عمره، وأيام قوته وجده ولا يتعلم فيها شيئاً عن دينه إلا مُحرفاً، ولا يعمل له إلا نافلة، بل أنه حتى لا يحسن أن يتلو آية من كتاب الله. وهو يقرأ ويدرس ما ليس فرضاً عليه درسه ولا تحصيله، مع ما فى بعضه من تضليل متعمد، وتوجيه مقصود للكفر، ليرتبط في النهاية بعجلة الكفر فكراً، وتوظيفاً، ثم يدرك فيها أبناءه وذريته من بعده ليكونوا خدماً وجنوداً وعبداً للجاهلية والكفر. ويقرر شكرى أن كل علم تعلمه الإنسان بغير عبادة الله فقد تعلمه لنفسه أى تعلمه لغير الله. وهذا فى رأيه شرك صريح (١٥٠).

والهدف الحقيقى للنظام التعليمى ومحور أمة العامة، فى الدولة الإسلامية، ليس مطلوباً فى ذاته. وإنما الهدف الحقيقى هو أن يفهم الناس دينهم، ويستوعبوه جيداً،

ليتجنبوا نظم الحياة غير المسلمة. وهذا هو هدف تعليم المسلمين الذي قرره الله. وكل نظام تعليمي يُقاس بالنظر إلى مدى ما حققه من هذا الهدف. ويريد الإسلام أن ينتشر بين الناس التعليم الذي يؤدي بهم إلى الهدف الخلقى الذي ذكرناه؛ أن يفهموا دينهم ويعرفوا ليتجنبوا نظم الحياة الجاهلية. أما أن يتعلم المسلم ليصبح أنيشتين عصره أو فرويد زمانه، ولا يدري من أمر دينه شيئاً، ويتيه في نظام حياة غير إسلامي، فهذا ليس بالتعليم الذي يحقق الغرض المطلوب. بل إن الإسلام يلعب هذا النوع من التعليم (١٥١).

وقد أكد الأعضاء الذين تقابلنا معه، على أهمية تعليم الدين الإسلامي وعلومه لنشر العقيدة، وتأسيس فكرة التمايز الحضاري للإسلام، ومواجهة كل ما يستهدف طمس معالم شخصية الأمة الإسلامية. وذهبوا إلى أنه من الضروري إحداث تغييرات جذرية في النظام التعليمي برمته من مناهج وطرق تدريس واختبار المعلمين وإعدادهم... بما يتفق والتوجه الإسلامي، ومتطلبات المجتمع المسلم الجديد. وارتأوا أنه لا بد من المحافظة على معانية التعليم كحق تكفله الدولة المسلمة لكل مواطنيها بحسب استعداداتهم وقدراتهم ليحصلوا على أرقى الدرجات العلمية التي تسمح بها هذه الاستعدادات والقدرات، وإن كان بعض من قائلهم يرى أن التعليم المجاني غاية الدولة المسلمة إن قدرت عليها، وإلا فلا مانع من التعليم بنفقات (١٥٢).

والحريات الأكاديمية مكفولة في النظام التعليمي داخل الدولة المسلمة. ولكن لا يجوز نشر الأباطيل تحت عنوان العلم، فهذا ممنوع شرعاً وعقلاً، ومن الممكن تدريس كل النظريات إن كانت كذلك. ولغير المسلمين حقوقهم كاملة في تعليم وتعلم دياناتهم ولكن مع مراعاة شروط التواجد داخل الدولة الإسلامية والمحافظة على كيانه وهويته الحضارية الإسلامية (١٥٣).

نأتى أخيراً إلى موقف الجماعات الإسلامية من الآخر الديني داخل المجتمع المسلم. ويكشف الرجوع إلى وثائق الجماعات الإسلامية عن أنها، في الغالب، قد عمدت إلى التنقيب في كتب الفقه الإسلامي بحثاً عن مواقف والتزامات شكلية، بل ومتشددة فرضتها بعض الظروف التاريخية التي لم تستمر طويلاً، وأيضاً اعتمادها ما انتهى إليه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب في هذا الشأن، وذلك لأجل صياغة مواقفها من المخالفين دينياً الآن وفي المجتمع المسلم المقبل (١٥٤).

كان شيخ الإسلام الإمام الفقيه ابن تيمية، قد جعل للكتابيين على المسلمين الحق في الاحترام المتحفظ المذل، وقرر تحصيل الجزية من تركاتهم، وعدم إيذائهم لمشاعر المسلمين بالممارسة العلنية لشعائرهم، ولا ببناء المزيد من الكنائس أو تجديد ما يخرّب منها، ومنع حيازتهم للسلاح أو التدريب عليه. وفرض ضرورة المباحة بينهم وبين المناصب السياسية

داخل الدولة الإسلامية بشكل نهائي. وتلك الشروط والصياغات مجدها أيضاً عن ابن القيم الجوزية في صياغته لمحددات العلاقة بين المسلمين والكتابيين (١٥٥).

أما أبو الأعلى المودودي، فقد ارتأى أن المستحق على الكتابيين في عقد الذمة هو أدائهم الجزية كمقابل لسكنى ديار الإسلام، وعليهم ألا يذكروا الإسلام بدم له، ولا يذكروا كتاب الله بظمن فيه أو تحريف. ولا يذكروا رسول الله بتكذيب أو ازدراء، ولا يصيبوا مسلمة بزنا أو باسم نكاح، ولا يعتنقون مسلم عن دينه، ولا يتعرضون لماله ودمه ولا يعاونون من يحاربون المسلمين. والمستحب في العقد، هو عدم مجاهرة الكتابيين بشعائرهم خارج الكنائس، وعدم التشبه بأسماء المسلمين وأزيائهم وعاداتهم، أو تحدى أى من رموز تفوق المسلمين عليهم. ويحجب المودودي الكتابيين عن المشاركة في الحكومة ومحالς الشورى سواء بالانتخاب أو العضوية تأسيساً على ما جرى في دولة المدينة وزمن النبى. وإن كان المودودي قد ذهب إلى أنه من الممكن للكتابيين أن يشكلوا مجلساً سياسياً يعنى بشئونهم ويعمل بما ارتضوه من قوانين بعد تصديق رئيس الدولة، وتكون مهمته رفع شكرهم ولسبب قطب رأى واضح الحدة والجفوة من أهل الكتاب، الذميين فى المجتمع المسلم فبعد أن أثبت قطب جاهلية المجتمعات اليهودية والمصرية بعد ما لحق التحريف برسالتها من خلال تصوراتها الاعتقادية التى لا تخص الله وحده بالألوهية، بل تخلع على هياكل من البشر خاصية الحاكمية العليا، وبعد أن أثبت قطب جاهليتها من خلال شعائرها وطقوسها المنبثقة عن تلك الاعتقادات المحرمة، اعتبر قطب العلاقة بين تلك الجماعات والمجتمع المسلم علاقة تعارض دائم ومستمر لا يتحقق معه التقاء فى كبرى أو صغيرة لكون أهل الكتاب لا ينفون إلا تحويل المسلمين عن دينهم الحق، بينما يسمى المسلمون فى المقابل لنشر دينهم وتعبيد الناس لله وحده. وتخطيم الطواغيت والأنظمة والقوى التى تقهر على عبادة غير الله (١٥٦).

ودعا قطب إلى المفاصلة الكاملة داخل المجتمع بين الصف الذى يقف فيه المسلم، وكل صف آخر لا يرفع راية الله، ولا يتبع قيادة الرسول، ولا ينضم إلى الجماعة المسلمة التى تمثل حزب الله. ولأنهم من أصحاب العقائد الجاهلية، رأى «قطب» أنه يجب على المسلمين حريهم حتى يعلنوا الاستسلام ويدفعوا الجزية، ثم بعد ذلك يتركون وشأنهم. والإسلام، فى رأى «قطب» لا يوفر ولا يرتب للذميين فى المجتمع المسلم، غير الحماية وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية والرحمة والبر، داخل الدولة المسلمة، فإنه لا يقر لهم حق المساواة الكاملة بغيرهم من المسلمين، ماداموا لم يتحرروا وجدانياً، والذي يحول بينهم وبين التحرر الوجداني، هو وجود أنظمة طاغوتية، ومن ثم فبمجرد تخطيم هذه الأنظمة وقهرها، فإنهم سيتركون تلقائياً ما كانوا فيه من ضلالة، وسيهتدون بنور

الإسلام. ولكن حتى يحدث ذلك فإنهم يلهجون الجزية، ولا يتمتعون بالمساواة الكاملة، وبالتالي لا حق لهم، استبعاداً في تقلد مناصب الولاية في الدولة الإسلامية^(١٥٧).

ونحن نجد في وثائق الجماعات الإسلامية، وفي ملفات القضايا الخاصة بها، تكراراً لكل تلك الأطروحات والصياغات الخاصة بالموقف من الآخر الديني. داخل المجتمع المسلم إن «صالح سرية»، مؤسس جماعة الغيبة العسكرية، يؤكد على عدم جواز الاستعانة بعير المسلمين في أي من القضايا والأمور التوجيهية، وإن أجاز ذلك في القضايا والأمور ذات الطابع الفني المعروف. وطالب «سرية» بتطبيق الشريعة الإسلامية وأحكامها على غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ليس فقط في المسائل المتعلقة بالقانون العام، ولكن أيضاً في مناطق القانون الشخصي والأسرة فمثل هذا التطبيق، في رأيه، من شأنه أن يعمل، وبمرور الزمن على إذابة ثم اضمحلال الجماعة القبطية كجماعة دينية داخل المجتمع المسلم^(١٥٨).

وارثات جماعة المسلمين، التكفير والهجرة، أن محاسبة الحكام، وإن كانت حقاً من حقوق المسلمين من أفراد الرعية. فمثل هؤلاء لا حق لهم إلا في إطار الشكوى من ظلم الحكام لهم أو الشكوى من إساءة تطبيق أحكام الإسلام عليهم. والشورى تكون حقاً خالصاً للمسلمين فحسب في الدولة الإسلامية، ولا تحق لغير المسلمين، لأن مجلس الشورى من أركان الحكم الإسلامي، ولا يصح أن يتقدم لعضويته كافر، حتى لا يحكم كافر مسلماً، كما أن مجلس الشورى تبحث فيه قرارات الحكومة الإسلامية، ولا يصح بحال أن تعطى أسرار هذا المجلس لكافر بحكم عضويته في المجلس^(١٥٩).

وتطرح كل من جماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية، مفهوم السيادة الإسلامية المطلقة. فالحكم والسلطة في المجتمع الإسلامي، في رأيهما، لا يكون إلا بأيدي المسلمين، دون مشاركة من أي طرف آخر. وعليه فلا يحق للأقباط وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى كأقلية سياسية في مصر، لا يحق لهم المشاركة في السلطة التي تدير شؤون المجتمع المسلم وتصنع القرار فيه. وإنما من الممكن قبولهم كأقلية دينية واجتماعية، مع اعتبار أن المساواة المطلقة بين المسلمين والأقباط من المصريين غير واردة لأنها، أي المساواة، ترتبط بالعدالة، ولا عدل في مساواة الأقلية بالأغلبية مساواة تامة، كما أن المساواة تكون بين أناس متساوين أصلاً، أما إذا تميزت فئة عن الأخرى بإسلام الأولى وكفر الثانية مثلاً، فإنه من المبعث أن نحاول التسوية بينهما. فالكافر لا تجوز ولايته، ولابد أن يدفع الأقباط الجزية للدولة المسلمة^(١٦٠).

ورفقاً لهذه الصياغات والمحددات للعلاقة بالآخر الديني، فإن الأقباط بحكم كونهم غير مسلمين تتم معاملتهم كأهل ذمة، وتعتمد جنسيتهم على الانتساب غير الشرعي

للإسلام. وتكشف التحقيقات التي أجريت مع عناصر من الجماعتين، الجهاد والجماعة الإسلامية، عن الدعوة للمقطعة والحفوة والتشدد الواضح إزاء الأقباط من أهل مصر، لأنهم في رأي الجماعتين، حرقوا كلام الله عن موضعه، وتجاوزوا الحد الفاصل بين السماحة والتفريط بأن مضوا في استعراض قوتهم، إذا يتعمدون دق نواقيس كنائسهم وقت الأذان للصلاة وفي يوم الجمعة. ويوزعون نسخ الأناجيل في المحال العامة، ويكسرون السلاح في منازلهم وكنائسهم حتى يكون لهم إذا أمكنهم، إشهاره للتعدي على أرواح المسلمين والاستيلاء على البلاد^(١٩١).

وفي مراجعة سياسة تدليل النصارى من قبل النظام الجاهلي الكافر حاكم مصر، والتي اتخذت شكلا انتشار الكنائس. وبناء بعضها على نفقة الدولة وتراخيها في ردع المتأمرين من الأقباط على الإسلام، قسمت الجماعتين الأقباط من أهل مصر إلى ثلاث فئات تبعاً لما إذا كانوا يوجهون مالهم، أو سلاحهم، أو كليهما معاً ضد المسلمين. وتراوحت من ثم عقوباتهم بين المصادرة والقتل، أو كليهما معاً. وتبعاً لذلك قررت الجماعتان وجوب تدمير كل المؤسسات التي تقف بين غير المسلمين ودخولهم إلى الإسلام. وكان ذلك يعني إعلان الحرب على الكنيسة القبطية والدعوة إلى تدميرها وهدمها باعتبارها المؤسسة الرئيسية للأقباط. وقد قام أعضاء من الجماعات الإسلامية بمهاجمة الكنائس القبطية وإشعال النيران فيها وتحريقها، كما قاموا بقتل عدد من الأقباط في مدن الجمهورية، خاصة في مدينتي أسبوط ولجج حمادى، وقام آخرون منهم بمهاجمة محلات الذهب التي يملكها الأقباط ونهب محتوياتها واعتبارها غنيمة حرب، كما تمكن عدد من أعضاء جماعة التوقف والتبني المنشق عن الجهاد بتنفيذ هجمات مدمرة على سيارات ومكتبات يمتلكها مصريون أقباط في مدينة الفيوم^(١٩٢).

خامساً - خاتمة : فى نقد المشروع وتعيين هويته الاجتماعية .

نحاول هنا تنفيذ الادعاء بثنورية الجماعات الإسلامية وتقديمها بنقد ما طرحته من تصورات فى مشروعها لبناء المجتمع والدولة المسلمة . وبداية ، نذكر أن المعيار الذى يعتمد فى نقد المشروع ليس هو مطلق الدين وصحيح الإيمان على نحو ما تذهب إليه الجماعات ، وإنما المعيار لدينا هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية للتصورات المطروحة فى المشروع إذا ما تم الاسترشاد بها فى أمور حياتنا وفى تنظيم المجتمع والدولة بالفعل . ونحن نرى من جانبنا أن اللغة الدينية التى يصطنعها مشروع الجماعات الإسلامية واعتماده مطلق الدين وصحيح الإسلام للحكم على المجتمعات والدول والنظم والأفراد - مؤمنة وكافرة - وفى وضعه وتقييمه للسياسات والممارسات - مسلمة وجاهلية - هو ، فى رأينا حجب للمصالح المادية الحقيقية وطمس لحقائق الصراع الاجتماعى والسياسى الذى يخوضه أعضاء الجماعات الإسلامية بحسبانهم عناصر تنتمى إلى تكوينات اجتماعية طبقية بعينها .

فالجماعات الإسلامية السياسية ، وإن ربطت اسمها بالدين ، واستلهمت تصوراتها منه ، واحتمت بتشريعاته فى مواجهة الواقع ، فإنها لا تستطيع أن تتحرر من انتمائها إلى تناقضات هذا الواقع . فهى فى الحقيقة ليست إلا جماعات سياسية تطمح للوصول إلى السلطة السياسية مثل غيرها من الجماعات والأحزاب السياسية الأخرى لتشغيل مشروعها ، وهى تناضل من أجل ذلك بكل الأشكال ، ولكنها فى نضالها تعتمد على الدين والوعى الدينى من أجل تحقيق أهدافها ، وعليه فمعركة الجماعات الإسلامية مع نظم الحكم فى مجتمعاتها لا يمكن ردها بحال إلى معركة بين الإيمان والإخاد ، أو التوحيد والشرك ، كما تدعى الجماعات ، وإنما هى معركة ذات مفردات اجتماعية وسياسية واقتصادية ، وكل ما هنالك دفع الجماعات للدين ليكون فى قلب الصراع السياسى والاجتماعى كعامل ذى فاعلية بالغة فى عمليات التعبئة والحشد ، وسعيها لإكساب مشروعها طابعاً دينياً يضافى عليه المشروعية والقداية لتبرير المشروع وتسويق قبوله .

يتسم المشروع فى مجمله بالدوحما Dogmatism فى أحكامه ومواقفه ، فالمنهج القويم لدى الجماعات هو اعتماد النصوص فى تشخيص الواقع الراهن والحكم عليه ، ورسم صورة المجتمع المنشود . وهى تؤمن بحاكمية النص الدينى وانفراد بالمرجعية ، استناداً إلى الإيمان والثقة المطلقة فى مصدر النص وعصمته . وهذه المرجعية ، فى رأى ، من شأنها أن ترسخ ما يمكن تسميته بثقافة الانبعاث والنقل والذاكرة . إن وثائق الجماعات

لإسلامية والتي ضمنتها ملامح مشروعيها المجتمعي، تحفل في معظمها بالاستشهاد الدائم بالآيات والأحاديث النبوية ومواقف السلف وما قدمه أئمة الفقه وعلماء الدين الذين دوسوا النصوص وشرحوها، والأدلة التاريخية المتقاة بأسلوب تحكيمي لتتفق مع الآيات والأحاديث، وذلك إلى الحد الذي يمكن معه تقرير أن المشروع جاهز دوماً بالدليل النقلي على صحة أحكامه. فالنص عنده هو الحكم والدليل، والنص حاسم، ولا اجتهاد مع النص، وبالكلمة يأمر النصر وينهى ويملك أولويته على الوجوه بأسره، ويصوغه وفق رؤيته. ويمارس سلطته عليه.

يبدأ المشروع بمسلمات لا تقبل الجدل والنقاش. فالحاكمية الإلهية غائية والجاهلية والكفر حاضران في كل ما حولنا نظاماً وفكراً وسلوكاً، وكل طرائق العيش، وواجبنا كمسلمين حقيقيين أن نرد الحاكمية لله ونقيم دولة الخلافة من جديد. والمشروع يرتب كل بنائه التسلسل على هذه المسلمات اعتماداً على الدليل الديني والنفلي. فثمة نموذج مجتمعي سالف مرحلة ووعياً وممارسة. وهذا النموذج يتم عرله عن سيرورته التاريخية، وشروط تشكله الاجتماعي بدفاع غير مشروط وغير تاريخي عن مطلقة هذا النموذج وخيريته وصلاحيته في كل زمان ومكان. وبه تتم مراجعة خطر الجاهلية الجديدة وأنظمتها الكفرية. والمشروع يبدى اسبهاره بالعصر الذهبي الأول للإسلام، وبكل ما يروى عن ماضى السلف والعدول والخوارق التي تنسب إليهم، وهو يحاول عبثاً إعادة الزمن، لإعادة تجربتهم بتمامها. ومساعد على ذلك أن جانباً من الكتب التي تروى تاريخ الإسلام، انتشرت إلى الحديث عن العدل الموضوعي الذي يكون من شأنه تناول ذلك التاريخ بقدر من الجسارة والجرأة التي تنزع كل قدسية يتم خلعها في كل ما هو قديم، وكل ما وصلنا من السلف.

وكان من جراء اعتماد الجماعات هذا النوع من المرحمات، أن سيطرت على نظرتها إلى التطور التاريخي فكرة التراجع التاريخي، ونظرة الهبوط لخط بيان التطور والتقدم عبر التاريخ فالإيمان يتراجع والتقدم عبر التاريخ فالإيمان يتراجع والتقدم والخيرية تتراجع بمرور الزمن والتاريخ، ومن ثم، سمعت بعض الجماعات الإسلامية من خلال تشغيل إرادة المفاصلة والعزلة، إلى العيش في الماضي دون الحاضر وعملت على بعث الأموات فكراً وسلوكاً واستفنائهم في شئون حاضر الأحياء ومستقبلهم وكان من شأن هذه الحالة إلى الماضي، أن صارت حجاباً يحول دون رؤية الحاضر وفهمه. فالجماعات انغمست في كتب التراث لتبحث عن أجوبة لتساؤلات الحاضر، فإذا بها تُعيد طرح كميات ضخمة من إشكاليات الماضي التي تجاوزها المجتمع بحكم نواحيس التطور.

والفكرة المخورية في مشروع الجماعات الإسلامية هي، ببساطة شديدة أن خلاصنا

الحقيقي من علل وأسقام مجتمعنا المورس بالجاهلية والكفر، يتمثل في العودة إلى الإسلام من جديد وإقامة دولته، تنفيذاً لأمر الشارع، وتطبيقاً لأحكامه، وتحكيمه في كل حياتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية... انتهاء إلى أصغر التفاصيل في حياة الأفراد والمجتمع بأسره. ولذلك فالمشروع منذ البداية يستهدف تحطيم مملكة البشر، مفتعبي الحاكمية، ومدعى الربوبية، ليقم مملكة الله في الأرض والتي يتم تسييرها وفق منهج الله وشرعه.

وتضمننا الجماعات منذ البداية أمام خيار وحيد وحتمي، إما أن نقبل مشروعها، أى نقبل ما يقصدونه بالحاكمة الإلهية، أو نرفض الجاهلية إما أن نتخذ منها جهنم كمدخل لفهم المجتمع وتعميره، أو نقع في هوة المعصية، ونحشر في زمرة الكافرين الجاحدين بزعم أننا نتبع مناهج الطاغوت. ولذلك فالجماعات الإسلامية تمنح نفسها سلطة إعطاء صكوك الغفران وشهادات التكفير لمن نشاء وتريد، لأن أعضاء الجماعات يتوهمون أنهم وحدهم يملكون المعرفة اليقينية، ويحوزون الحقيقة المطلقة، وهم لا يجيزون لغيرهم الحق في ادعائها أو الشك فيما لديهم أو حتى مناقشته. وفي تقديري، أن وهم الأفراد بحيازة الحقيقة المطلقة وامتلاك المعرفة اليقينية وحجبها عن الآخر. من شأنه أن يحد من سلطان العقل. ولذلك فالمشروع يصادر العقل والعلم الإنساني برغم قصورهما ومحدوديتهما، وبهمش الإنسان كقيمة مبدعة، ويحل الله مكانه. وهي رؤية تؤسس الاغتراب الكوني والمجتمعي للإنسان وترسخه، وتحاول تنظيم المجتمع الإنساني من خارج المجتمع وتاريخه.

وبالرغم من الرمي التغييري الانقلابي والشمولي للمشروع، إلا أنه لا يقدم لنا مفاهيم كلية أو تصورات عميقة للتعبير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. فالمشروع لا يتجاوز، في هذه المرحلة على الأقل، نوى طرح التصورات العامة والمبادئ الإسلامية المرجحة والمرشدة، لأن الجماعات الإسلامية غير مطالبة الآن، ديناً وعرفاً، بتقديم حلول وبرامج مفصلة لمجتمع يقف بمنأى عن شريعة الله. ويستشهد أصحاب المشروع بما حققه السلف العدول بالإسلام من تقدم وحضارة وسيادة في الماضي. وهم يردون كل ذلك إلى مجرد تمسك المسلمين بديهم واتباعهم لنصوص القرآن والسنة، وتحكيمها في كل حياتهم. وفي رأي أصحاب المشروع، أن المشكلات التي يواجهها المسلمون اليوم ليست جديدة، وحلولها يمكن العثور عليها في تجربة الماضي. وبالسح في الماضي يمكننا، نحن مسلمي اليوم، العثور على أسس الحاضر وما نتطلع إليه في المستقبل.

وتؤكد الجماعات، عبر مشروعها، علماً اعتبار أن الإسلام وحده هو منهج الحياة الكفيل بإعادة توجيه الأمة وإعادة الاعتبار إليها علي الصعيدين الإقليمي والدولي ذلك أن الإسلام، في مشروعها، هو منظومة كاملة تجيب على كل الأسئلة الصادرة عن الأفراد والمجتمعات المعاصرة. وهو يتضمن بدائل لكل المنظومات الفكرية والسياسية والاقتصادية

والاجتماعية... السائدة والحاكمة والموصوفة بكونها غير إسلامية. بل إن طموح أصحاب المشروع يمتد ليظعن في شريعة الحضارة الحديثة برمتها، فهي حضارة مادية وخارجة على شرع الله، وهم يعلنون في مشروعاتهم عن الإسلام كعلاج لكل مشكلات العالم.

ولكن عندما نسال أصحاب المشروع عن كيفية العودة إلى الإسلام وإقامة عالميته الثانية، فإننا لا نجد من إجابة سوى أن نعود إلى ديننا ونقيم حاكمية الله، ونأسى بأسلافنا. أولئك الأسلاف الذين لم يدركوا عصرنا، ولا كان بمقدورهم أن يتنبأوا به ويفهموه، ومن ثم يتركون لنا في تراثهم الإجابات والحلول التي نحتاجها اليوم لمواجهة مشاكلنا الراهنة. وما كان على أسلافنا أن يفعلوا ذلك، فضلاً عن أننا أعلم منهم بأمور ديننا. فالإجابات وحلول المشكلات، إنما تصورها الجماعات الإسلامية الحية في كل زمان بمعمل إعمال العقل والتفكير في المشكلات التي تواجهها، وهي لا تستمدّها من أماس عاشوا في عهود سحيقة.

الجماعات الإسلامية، إذن، تعلن رفضها لكل ما هو قائم، إلا أنها في مشروعاتها البديل افتقرت إلى التحديد الدقيق للأسباب الحقيقية لأزمة المجتمع بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، التي تأخذ بخناق أعضائها، بل إنها عارفة عن معرفة الأسباب الديوية لهذه الأزمة بلغة الاقتصاد والاحتماع والسياسة وأقصى ما طرح من قبل الجماعات هو مخالفة أحكام الشريعة، وضرورة إقامة حكم الله

وفي تقديرى، أن هذا المنهج فى التشخيص، وهذه الطريقة فى التمكن، والتصورات التى تأتى عن طريقها، تمثل تجسداً تقليدياً لمفهوم الوعى الزائف والشوه. فتشخيص الجماعات للواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى...، يتضمن تقيماً وتشويهاً لحقيقة الواقع، وليس كشف مضمونه الحقيقى والقوانين الفاعلة فى حركته وتطوره. وهى تفسر الظواهر بمعبر عللها الحقيقية، وتستندل الواقع المعاش بما هو وهمى، وتلجأ إلى سلطة الدين لإعاقفة بضع وتعام كل وعى مغاير لما تطرحه. هذا فضلاً عن أنها تكرر أساليب للممارسة السياسية من شأنها أن تحرف مسار النضال القومى والشعبى إلى اتجاهات عقيمة وذات مردود سلبى فى نهاية المطاف. ومن شأنها أن تهدد الوطن بالتفسيخ والتفتت على أسس دينية ووطنية.

وبإمكاننا أن نحدد ثلاثة مظاهر أساسية لنشوه وعى أعضاء الجماعات الإسلامية من خلال فحص التصورات المطروحة بخصوص مشروع المجتمع والدولة الذى تطرحه الجماعات. فالمشروع يطرأ على احتزال أخلاقى، إذ يتجاهل أى تحليل منطقى وتجريبي للظواهر الاجتماعية، إذ تتم إحالتها إلى علل فى مجال الأخلاق والدين. فالتطبيقية والاستغلال تعصر بالمشيئة الإلهية وحب المال والتعلق بالدنيا، والاستبداد السياسى

مردود إلى فساد خلق الحاكم وميله إلى السيطرة، والفساد المستشري مردود إلى تحرر المرأة وحروجها وتبرجها، والتبعية الاقتصادية والسياسية سببها سيطرة اليهود وهيمنتهم على مقدرات العالم.

وينطوي المشروع أيضاً، على اختزال اجتماعي. فالجماعات ترفض الاعتراف بأي مفهوم اجتماعي أو ثقافي أو ديني، خاصة في مجال الإنتاج الإبداعي للبشر، لكنه لا يتفق مع التعريف الذي تفتضه من الدين للجماعة والمعرفة، وأخطر أوجه الاختزال هنا، هو نيل الوحدة الوطنية، والعمل على تخطيطها، فتصنيف أعضاء المجتمع إلى مسلم ومسيحي كافر، ومسلم صحيح الإيمان، وآخر فاسق أو مرتد أو كافر...، وتكفير كل من هو خارج الجماعة وتكفير الجماعات بعضها البعض... كل هذه تصنيفات من شأنها أن تبعث الانقسامات من مكانها، وهي تستبعد التسامح واحترام عقائد الآخرين، وتُكرس التعصب. والجماعات في هذا لا تقبل عادة الحل الوسط، فإما الإسلام أو الجاهلية. وهي ترفض التعايش مع الإقرار بحق الغير في الاختلاف ديناً وفكراً... ولا تقبل الاندماج في المجتمع على أساس المساواة في المواطنة، لأن دولتهم عقيدية، والإسلام هو جنسية المسلم. ولا تعترف الجماعات بالتعدد السياسي، وهي تسمى صراعها السياسي مع الخصوم والمخالفين لمشروعها بالجهاد، بقصد إلصاق تهمة الكفر بهم. ومن أعمال الجهاد، العدوان ونهب ممتلكات الكفار وتدميرها وإرهابهم واغتيالهم. ولابد من تربية الأعضاء تربية جهادية تجعلهم يحبرون الموت كما يحب الناس الحياة!.. ولعل في موقف الجماعات من المصريين المسيحيين، وتهديدهم لفكرى الأمة ومبدعها، واغتيال بعضهم، ما يكشف بجلاء عن مدى بُعد الجماعات عن قيم التسامح، وإنكارها لمبادئ حقوق الإنسان.

والظاهر الثالث لتشوه وعي الجماعات الإسلامية، كما تكشف عنه التصورات المطروحة، هو ما تنطوي عليه تلك التصورات من انطباعية تأمرية تقوم على إطلاق الاتهامات واستدعاء وفرة من صور التهديد الآتي من كل الجماعات غير المسلمة دون تمييز، وهي الجماعات الحاقدة على الأمة، الخائفة من بعث الإسلام، الطامعة في خيرات المسلمين، المتآمرة على حضارتهم. وهذه الجماعات تتمثل في اليهود، والغرب المسيحي الصليبي والشيعرية، وكل أهل الكفر، ومعهم العملاء الغليون من أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين واليساريين والبعثيين والأقباط، وغيرهم من الكفرة والمحدثين المتآمرين مع الأجانب.

ونلمح الانطباعية التأمرية أيضاً، في مقابلة الجماعات لذاتها بالآخر المعمم في مجال واسع الثنائيات، لا تروى في العالم إلا خيراً وشرّاً، إيماناً وكفراً، إسلاماً وجاهلية، أنصاراً وحسوماً. وهذه النظرة تنحصر في تنزيه الذات، أي الجماعات وتقديسها، فهي الفرقة

الناحية، وغيرها، أى الآخر الخصم، المجتمع، والحاكم والدولة وبقية العالم، مدنس وكافر. ومثل هذه التصورات يستحيل معها التوصل إلى تحديد دقيق للمهام القومية التى نشق أولوياتها من التحليل الدقيق للتفاعلات المحلية والإقليمية والعالمية، والتى يتحدد فيها التناقضات الرئيسية والثانوية، والحلفاء والأعداء الرئيسيين والثانويون.

وتكشف مراجعة وفحص التصورات التى طرحتها الجماعات الإسلامية بشأن الدولة والنظام السياسى، أنها تروج فى الحقيقة لفهوم الدولة العضوية التى لا تميز فيها بين السلطة والمجتمع فالدولة تتماهى مع المجتمع والأفراد والأسرة، وأية تنظيمات أخرى ينظر إليها باعتبارها جزءاً من الكل العضوى (الدولة- المجتمع) (١٦٣). والدولة ليست ضرورة اجتماعية. وإنما هى فريضة دينية. لأن الإسلام لا يعرف الفصل بين الدين والدولة. وأعضاء المجتمع المسلم هم رعايا الدولة وعبيد الله، وقوانين الدولة الإسلامية مقدسة لأنها شرع الله وحكمه، والخروج عليها كفر. وممتلكات المسلمين ملك لله وهم مُستخلفون فيها من قبل الله، وجيش الدولة المسلمة هو جيش الرحمن، وأعداؤها أعداء الله. والدولة يحكمها الخليفة العادل، أمير المؤمنين، الذى رعا ينشاور مع الآخرين فى كيفية إدارة شؤون الدولة. ولكنه قد يكون غير ملزم بالتقيد والالتزام بوجهات نظرهم.

ولا تعترف الدولة بأى نوع من التعددية، سواء فى الرأى الفكرية أو فى الأوعية التنظيمية المدنية والجماعات الإسلامية تعبر فى مشروعاتها عن موقف الرفص العدائى، والريبة والشك فى شرعية وضرورة وحدوى وجود أحزاب أو جماعات فكرية وسياسية أخرى سواها. فقط حزب واحد يسمح له بالوجود. وهو حزب الله المأمور بقيامه، وهو حرب الجماعات الإسلامية، وغيره ممنوع شرعاً وباطل.

والدولة فى المشروع ليست مسئولة فقط عن رفاهية مواطنيها، ولكنها مسئولة أيضاً عن خيرهم وصلاحيهم الأخلاقى، وهى تسعى للتأكد من التزام مواطنيها بمبادئ القرآن وتعاليم الإسلام، لأن المعتقدات الدينية للأفراد من شؤون الدولة، وهى مسئولة أمام الله عن أعمال مواطنيها.

ويقترن تصور مشروع الجماعات الإسلامية للدولة بوجود نعمة أممية قوية، ومزعة عدوانية مكشوفة تقوم على الاستيلاء وتجد العنف وتقدس القوة. فالقتال أو الجهاد مشروع حتى يرى العالم نور العقيدة الحقبة ويخضع لحكمها. وهو مشروع لقتال غير المسلمين، بل والمسلمين الذين لا يتبنون وجهة نظر الجماعات، وتعتبر هذه النعمة العدوانية عن نفسها فى تبنى القمع باعتباره بهياً عن المنكر، والعنف والإرهاب كوسيلة مشروعة لإخضاع الآخرين لمشروعهم ويفسره أيضاً أعداء الجماعات الأساسى لكافة القوى غير المسلمة أياً كانت رأسمالية وشيعية وصهيونية (١٦٤) والجماعات تدعى

أنها تحارب كل الشياطين من اليسار واليمين، وهي لا تدع مجالاً للشك في أن اليسار الذي نحرص على تصويره بأنه آثم وملحد هو العدو الحقيقي لها. وعداء الجماعات للقوى غير المسلمة مستمد بالأساس من تعصب ديني وليس من مشاعر وطنية وقومية. فالجماعات تعبر في مشروعاتها عن تهافت مفاهيم الوطنية المصرية. والقومية العربية لأن الدولة الإسلامية دولة عقيدية، تبنى على أساس المواطنة الإسلامية. والجماعات في هذا المجال تقدم هدف الأمة الإسلامية الموحدة باعتباره النقيض المقابل لمشروع التحرر السياسي والاجتماعي والتوحيد القومي لكل العرب، فضلاً عما تطرحه من دوائر للانتماء الديني تتجاوز حدود الوطنية والقومية.

وفي تقديرى أن قيام نظام سياسى يطبق مبدأ الحاكمية الإلهية كما تصوره أعضاء الجماعات الإسلامية، ليس في حد ذاته ضماناً لتحرر المسلمين وخلاصهم من كل صوف العبودية، لأنه يؤكد الاستبداد والطفان باسم الدين، ويؤدى تطبيق هذا المبدأ إلى وقوع المسلمين في نوع جديد من العبودية. فالنظام السياسى المتصور وفقاً للحاكمية، يعنى ممارسة رجال الدين للسلطة السياسية واحتكارها على مستويات عديدة أهمها احتكار التعبير السياسى المنظم من خلال الهيمنة على الحكم، وإقصاء كل التيارات السياسية الأخرى المختلفة معها أو أحزاب الشيطان من اليسار واليمين، والتي يمتنع قيامها شرعاً، علمانية كانت أو دينية أخرى، ونتيجة لهذه الهيمنة سيصبح لرجال الدين الأغلبية الحاسمة في مجلس الشورى، وفي الوزارات، فضلاً عن إشرافهم على توجيه كل أمور الدولة في الداخل والخارج لضمان عدم خروجهما عن صحيح الدين وتعاليمه (*).

وعلى المستوى الاقتصادى، لا تعلن الجماعات صراحة في مشروعاتها أنها ضد نظام الاستغلال والنهب الرأسمالى، والطفيلية وشروع التريع في حياتنا الاقتصادية وسياسات الإفقار. وهي وإن كانت تدعو إلى العدل والمساواة الاجتماعية، وتعلن عن انحيازها ضد الإفقار. وهي وإن كانت تدعو إلى العدل والمساواة الاجتماعية، وتعلن عن انحيازها ضد رأس المال الكبير، إلا أن ذلك كله يتم في سياق رأسمالى أساساً ولكنه يرتدى زياً إسلامياً، ويعتمد على الملكية الخاصة والمردية (*). ويعتمد على أريحية المسلمين الحقيقيين في الزكاة والصدقات على نياتهم الصالحة.

وترى نادية رمسيس (١٦٥) أن مثل هذه الاتجاهات والنزعات يتم التعبير عنها في الغالب من قبل أيديولوجى الليبرالية والعاشية الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى. فإعلان الجماعات الإسلامية أنها ضد رأس المال الكبير، يكون موجهاً بالدرجة الأولى إلى أجزاء من رأس المال الكبير، والذى يكون قد أضرب بشكل واضح بمصالح أولئك المنتسبين إلى الطبقة الوسطى التقليدية من خلال قروض رأس المال، الجانِب البنكى لرأس المال الكبير

والمستخدم في التداول، وأيضاً الضرر الذي أحدثته المؤسسات المتماثلة التي تديرها شركات التجارة الكبيرة.

ويعد إمكانية تحقيق العدل والمساواة الاجتماعية اعتماداً على سلطة الدولة مطلباً هاماً وملحاً للطبقة الوسطى. فالوضع الاقتصادي الضعيف خاصة للشرائح الدنيا والوسطى منها، واقتادها السلطة على رأس المال الكبير، والخوف من التردى والسقوط إلى صفوف الفقراء والطبقة الدنيا، كل ذلك يجعلها تعول على سلطة الدولة كأداة لإعادة توزيع الدخل وحمايتها من البؤس الاقتصادي وسلطة رأس المال الكبير. كما أنها تعول على سلطة الدولة لقمع الفقراء والحيلولة دون توليهم السلطة. وهذا يفسر لنا عداءهم وكرههم، أعني أعضاء الجماعات، وخصوصتهم لكل من الرأسمالية والشيوعية. ولقد وجدت الشرائح الدنيا والوسطى من الطبقة الوسطى، نفسها في تلك الصياعات والتأويلات التي طرحتها للإسلام كحل مثالي لأزماتها، ولضمان وكفالة مصالحها بالسمي للسيطرة على السلطة السياسية وهذا ما يؤكده أن الوصول لسلطة الدولة واستخدامها لتشغيل مشروعاتهم هو هدفهم الأساسي (١٩٦).

إن مراجعة التصورات التي طرحتها الجماعات الإسلامية الأصولية السياسية بخصوص مشروعاتها المجتمعي، تكشف عن أننا بصدد أيديولوجية ذات طابع فاشي - Fas-cism بالأساس. وفي دراسته عن الفاشية والديكتاتورية حدد بولانتزاس - N. Pou-lantzاس العناصر الرئيسية المكونة للأيديولوجيا الفاشية. أيديولوجيا البورجوازية الصغيرة في الأزمة، ومن هذه العناصر عبادة القوة والتأكيد على مفهوم الدولة القومية، وشيوع النزعة الأنمية العدوانية الحادة، وغموض مفهوم الأمة والذي تحاول من خلاله البورجوازية الصغيرة إكبار مقولة الصراع الطبقي. وسيادة النزعة العسكرية المواقفة لسرع من الحكم الشمولي الفاشي، والتأكيد على ضرورة الزعيم الفرد المطلق، والميل إلى العنف والإيمان بحكم النخبة واستبعاد العامة والاستعلاء عليهم، والتعصب للوطنية والتأكيد على العنصرية والتمييز العنصري الذي يحول دون الاندماج، ويرسخ مزاعم التفوق والسيادة والوصاية على الغير. والتأكيد على الوحدة والتجانس الاجتماعي الذي يحول دون تفجر الصراعات الطبقيّة، وإعطاء دور هام وأساسي للتربية العسكرية والتشكيلات العسكرية، وسيادة نزعة معادية للعمل والعقل في مقابل التأكيد على الغرائز والمواطف والانفعالات والمشااعر (١٩٧).

وهذه العناصر السابقة التي حددها بولانتزاس كأسس تميز الأيديولوجية الفاشية، تشكل محاور أساسية وسمات ثابتة، ظاهرة وضمنية في التصورات المطروحة في مشروعات الجماعات الأصولية الإسلامية، وفي ممارساتها المؤكدة، فهي أيضاً تعبر عن أيديولوجية

فاشية نكتسى برداء ديني وتنعكس في ممارسات الجماعات واتجاهاتها السياسية. ولعل أفضل تجسيد لها تلك الميليشيات العسكرية المسلحة التي استطاعت الجماعات تطويرها عبر عقدين من الزمن لتمارس القهر الاجتماعي والسياسي على عموم المصريين بدعوى إلزامهم بالشرع، كما تظهر كجهاز عسكري متخصص في عمليات الاغتيال وأشكال العنف الموجه ضد الحكم والمبرر بدعوى دينية(*) .

الآن، وبالنظر إلى ما قدمناه في فصول الكتاب من رصد لأفكار وممارسات الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة، وبالنظر إلى التحليل الذي قدمناه في هذه الخاتمة، هل يمكن أن تُصنّف هذه الجماعات، اجتماعياً وسياسياً، على أنها جماعات ثورية؟ إن الإجابة عندنا تكون بالنفي، وذلك في ما تكشف لنا من مراجعة ما لحمله هذه الجماعات من أفكار وتصورات، وتقى ضوء ما أقدمت عليه من ممارسات مؤكدة.

فالثورة تعد انعطافة جذرية بنائية حقيقية في مسار التطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع وتكون من شأنها أن تنقل المجتمع إلى مرحلة أرقى في سلم التطور الإنساني. انعطافة كيفية تهدم البناءات الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية القائمة والتي استنفدت دورها التاريخي وصارت معوقة لتقدم البشر وسعادتهم لتستبد لها بأبنية أخرى جديدة أكثر ملاءمة وتقدماً وتحقيقاً لإنسانية الإنسان. والجماعات التي نحن بصدددها تروج لفكرة التطور التراجعي للتاريخ، وتبنيهم أن مستقبل أمتنا كامس في ماضيها. وهي في فكرياتها وممارساتها تشكل خطراً داهماً مدمراً للوطن يهدده بالتفسيخ والانحلال على أسس دينية وطائفية. وتتخذ طابعاً تخريبياً هدفه الأساسي والوحيد تفويض دعائم النظام الاجتماعي برمته بزعم جاهليته وكفره. وهي في هذا لا تقدم لنا بديلاً مقنعاً، وتعجز حتى حال استيلائها على سلطة الدولة عن تحقيق تعبيرات بنائية حقيقية لأنها تفتقد إلى التنظيم الضروري بكوادره وقواه البشرية المدربة والمؤهلة للثورة والإسالك بالسلطة، هذا فضلاً عن افتقارها للتأييد والسند الشعبي الضروري للثورة والاستيلاء على السلطة.

إننا لا يمكن أن نطلق صفة الثورية على عمليات تهديد الوطن بالتخريب الاقتصادي، والزعم بأن المبادئ الاقتصادية التي توارثناها عن العهود القديمة لا تزال صالحة وكافية لضبط وتوجيه الأنشطة الاقتصادية المعاصرة كافة من صناعة وإنتاج علمي وتكنولوجي. ولا يمكن بحال أن نطلق صفة الثورية أو الانتفاضة الشعبية والثورية المسلحة على عمليات تكفير الخصوم السياسيين والفكرين وإباحة إقامة حد القتل للأحاد من الرعية حسب تقديرهم الخاص لمواجهة من يرونه قد ارتد عن الإسلام حال تغاعس السلطة الرسمية عن إقامة هذا الحد، ودون إذن أو تفويض منها بإقامته. إن عمليات الإرهاب وتدمير استقرار المجتمع، والإبادة الجسدية وقتل حراس الأمن ورجال الدولة والمواطنين الأبرياء، لا يمكن

بحال أن توصف بكونها انتفاضة شعبية وثورية، وإنما هي في الحقيقة جُمُوحٌ ومد فاشي جديد يكتسى بأردية ومزاعم دينية.

على صعيد الفكر، الجماعات لا تحمل أهدافاً ثورية ولا تقدم رؤيةً برنامجيةً تنميريةً شاملةً. تقدم بها ومن خلالها حلولاً موضوعية لمشكلات الجماهير ومعاناتها، وهي لا تفتح طرفاً جديدة لتجاوز أوضاع الجهل والفقر والتخلف والقهر. فهي ليست مسرلة، في رأيها، عن واقع يقف بمنأى عن شرع الله، والحلول ليس هذا أو أنها، وإنما المطلوب أولاً أن يكون الإسلام في السلطة والحكم. وإذا كانت الثورية تقتضي الإبداع البشري، فالجماعات باعتماد الانبعاثية والنقل والنصبة الحرفية، وبانخضوع لسلطة الأسلاف وباستخدام سلاح التكفير، توأد كل إبداع بشري وتدمغه بالقصور والحدودية والضلال.

وكانت الجماعات في ممارساتها وفي سياق دعوتها للمفاصلة مع المجتمع الجاهلي الكافر، وبالمشاركة مع أجهزة الدولة الأيدولوجية، أقول كانت سبباً في إلهاء الناس وتضليلهم وتغيب عيهم وتزييفه، ولم تكن قوة تقدم وامتنارة وإبداع تعمل على إنصاج وعى الناس وتنويره. وذلك بأنها شاركت في شغل الناس عن معاركهم الحقيقية من أجل الخبز والسكن وفرصة العمل والحرية، ومن أجل حياة تليق بالإنسان، بل دفعتهم إلى متاهات لمعارك وهمية يتم استحضارها من الماضي البعيد ضد العناء وضد الموسيقى وضد تعلم المرأة وخروجها واشتغالها، وتحديد أي نوع من العناء والموسيقى وأشكال الفنون كافة، والعلم والعمل، يكون مسموحاً به من وجهة الشرع والدين، وأبهم يكون غير مسموح به. وبالتالي ظهر على السطح وشاعت شواغل وملهاة مفتعلة صرلت الأنظار عن حقيقة ما يحدث في مصر، وعن حقيقة المعركة التي كان يعين على الجماهير أن تخوضها ضد سياسات الإفكار وغياب العدل وليس ضد الموسيقى والأغاني، ضد القهر والاستبداد وتزييف إرادتها وليس ضد خروج المرأة وتعليمها واشتغالها. معركة تخوضها من أجل حياة تليق بالبشر وتحقق فيها إنسانيتهم وليس من أجل جلباب قصير وما يحركهم أصلاً تجاه أي مشروع نهضوي أو تنموي، ليس هو مزاجهم الديني، وإنما تتحرك الناس للتغيير بحافز من مصلحتهم الاجتماعية والحياتية وأمر معيشتهم.

يبقى في هذه الخاتمة الإشارة إلى قضيتين أساسيتين على صلة وثيقة بموضوعنا. القضية الأولى تتعلق بأشكال التعامل والمواجهة التي يعتمد عليها نظام الحكم الآن في مواجهة الحركة الأصولية الإسلامية السياسية بالإطلاق والتيار الجهادي أو الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة بالتخصيص. فالنظام يتجاهل أنه بصدد ظاهرة موضوعية لا سبيل إلى إنكارها، ويعتمد سياسات الإقصاء من الساحة السياسية والقمع الأسى والافتلاع المادي العنيف، ويتجاهل ويتغافل عن أشكال المواجهات السياسية والاقتصادية

والثقافية .. الأخرى المطلوبة .

لقد أثبت تصاعد أعمال العنف الأخيرة أن المواجهات الأمنية وحدها لم تعد قادرة على محاصرة هذا المد القاشي العنيف، وبميت أن مواجهة الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة بالقمع الأمني وحده لن يكون حلاً للخطر الذي يتهدد المجتمع بأسره . بل إن الاعتماد على أجهزة الأمن وحدها في محاولة الاقتراع المادى العنيف للجماعات قد أدت فى بعض الأحيان إلى توحش هذه الأجهزة واستئسادها فى مواجهة المجتمع المدنى وأفراده بالإطلاق، وإلى إقدامها على انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان شملت التعذيب وأخذ الرهائن وعمليات العقاب الجماعى والاعتقال التعسفى . وهذه الممارسات فى محصلتها تزيد من حدة البأس وتدفع إلى مزيد من العنف ، كما أنها قد تدفع البعض للتعاطف مع الجماعات ، وفى ظروف محددة قد تدفعهم إلى الانخراط فى تنظيماتها المسلحة .

إننا على يقين بأن الأوضاع الراهنة، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية على ما هى عليه، إنما معنى بقاء الجذر الأصيل الذى سيطر ينمو ويرز ليفرغ كل أشكال العنف ويفاقم حدتها، وبالتالي فالمهمة المطروحة الآن هى ضرورة استئصال هذا الجذر، أو على الأقل محاصرته بمواجهة حاسمة وشاملة وصادقة لكل الأوضاع المتردية، ولكل ما يجرى على أرض الوطن . وهذه هى القضية الثانية التى تؤكد عليها فى خاتمة البحث . وهى ضرورة البحث صيغة للمواجهة والنهوض، تمثل الحد الأدنى الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى الذى يصون مصالح أوسع الجماعات الوطنية والاجتماعية داخل الوطن، وتصلح للمشروع فى تأسيس جبهة وطنية، فى إطار التعددية، تجمعهم وتعبئ طاقاتهم وقدراتهم لمواجهة تحديات الوطن كافة . ولكن هذه الصيغة وتأسيس هذه الجبهة يقتضى بل يشترط بداية ضرورة إحداث تغييرات جذرية فى سياسات وممارسات نظام الحكم ومؤسساته الحاكمة .

على المستوى الاقتصادى، يقتضى التغيير ضرورة المواجهة الحقيقية والشاملة لكل اخطار والأعباء الاقتصادية الناجمة عن التحول والتى أحالت حياة الأغلبية إلى جميم مستمر وعلى جبهات متعددة . ويقتضى هذا التغيير، النظر فى ضرورة إحداث تغييرات جوهرية فى توزيع الدخل بما يحقق إقراراً للعدل والمساواة الفعلية، ومواجهة جمادة للظلمة بأشكالها . وللفساد الرسمى الذى انتشرت روائحه إلى حد أنها زكمت أنوف الغالبية من أهل مصر .

ويقتضى التغيير على المستوى السياسى ضرورة إحداث تحول ليبرالى حقيقى يسمح بتعددية سياسية فعلية، وبحقق احترام حقوق الإنسان، وبكفل إشراك القوى السياسية على تنوعها وتباينها، كافة ودون تخوين أو تكفير فى صيغة سياسية عملية نهوضية

وسلمية، لتبني النموذج الديمقراطي كمرحلة أساسية وضرورية في تطورنا المقبل، بما يتطلبه هذا النموذج من تطور سلمي واستقرار سياسي، وبما يتضمنه من إشاعة وترسيخ لقيم الحرية المسؤولة والمساواة أمام القانون، وقيم التسامح أمام التنوع والتعدد السياسي والثقافي والديني، والتأكيد على ضرورة الحل الوسط وعادة التعايش مع الاختلاف وقبوله، وتحقيق الاندماج الوطني على أساس من المساواة بين أبناء الوطن، وإتاحة الحريات العامة وفتح كل منافذ المشاركة المنظمة والتعبير الحر لعموم المواطنين المصريين كافة للإسهام في صنع السياسات واتخاذ القرارات التي تشكل مجرى حياتهم.

إن تبني هذا النموذج يعني أولاً تجاوز الدولة ذات الدور الشمولي وإعادة الاعتبار للمجتمع المدني ومؤسساته، ودعم الآليات اللازمة والدافعة لتحريره. ويعني ثانياً، الاعتراف بشرعية القوى السياسية المحجوبة عن الشرعية، وبالتحديد الحركة الشيوعية والإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية السياسية. فهذه التيارات السياسية من حقها الوجود والتعبير الحر عن نفسها من خلال وسط اجتماعي ديمقراطي يتيح لها إمكانية خلق مؤسساتها العلنية الشرعية بعيداً عن سلطة الدولة وتسلطها. ويعني ثالثاً، إتاحة الفرصة للجماعات الإسلامية السياسية المسلحة لتتحول عن العمل السري المسلح المفلق لتصبح تنظيمات سياسياً علنياً يبد العنف ويحترم حق الاحتلاف ويلتزم بالمشروعية السياسية وقواعد الديمقراطية، ويتجاوز فقه التجهيل والتكفير، ويجهت في إحياء فقه التحرر والتقدم الاجتماعي والفكري، ويؤكد على أولوية العمل الاجتماعي والسياسي السلمي والنضال الثقافي لتحديث ذهنية المصريين وتعبئتهم لصالح برنامج وطني قومي بالأساس. ويعني هذا النموذج أخيراً إتاحة المجال أمام المناقشة الجسور لكل تراثنا بغرض بحث ما فيه من عناصر عقلانية مستهيرة تسمح بتجاوز النقل والاتباع، تهدم ثقافة الدائرة وتعيد بناء العقل الناقد الذي يتولى مهمة النقض الجذري لدعائم فكر التجهيل والتفكير، ويندفع إلى آفاق العقلانية والإبداع والتفاعل الإيجابي الخلاق الذي يعتمد كل تجاربنا الوطنية والقومية التي تشكلت في مخاض التغييرات العالمية الهبطية وتحدياتها وأفكارها.

مراجع الفصل الرابع

- ١ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق.
- ٢ - أقوال شكري مصطفى في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ من دولة عسكرية عليا، مصدر سابق.
- ٣ - المصدر السابق مباشرة، وانظر أيضاً.
- Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Group, op. cit. P. 435.
- ٤ - محمد عبد السلام فرج، الخريضة الغالية، مصدر سابق، ص ٣ - ٤.
- ٥ - عمود الرمر (إشراف)، منهج جماعة الجهاد، مصدر سابق.
- ٦ - عمر عبد الرحمن (إشراف)، ميثاق العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٤.
- ٧ - حسن حنفي (إعداد وتقديم)، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق.
- ٨ - مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرط، سبتمبر ١٩٩٣.
- ٩ - مراد ربة، التنوير بين مصر وأوروبا، بدوة التنوير بين مصر وأوروبا، جامعة عين شمس القاهرة، ١٤-١٥ نوفمبر ١٩٩٢.
- ١٠ - محمد عبد السلام فرج، الخريضة الغالية، مصدر سابق، ص ٦ - ١٨.
- ١١ - حسن البنا، إسلامنا، رسالة للزمر الخامس، سلسلة صوت الحق، رقم ١، دار الاعتصام، القاهرة، ص ١٨ - ١٩ وانظر أيضاً.
- ريشارد ميشيل، الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ١٥٢ - ١٥٦.
- زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨-١٩٤٨، مصدر سابق، ص ١٣٣ - ٤١.
- ١٢ - حسن البنا، الرسائل الثلاث، دعوتنا، إلى أي شيء ندعو الناس، نحو النور، كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨٢ - ٨٤.
- ١٣ - حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩، ص ٩٦.
- ١٤ - حسن البنا، الرسائل الثلاث، مصدر سابق، ص ١٠ - ١٣، ص ٩٧ - ٩٩.
- ١٥ - انظر زكريا سليمان بيومي، الأخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٥٨، مصدر سابق، ص ١٩٩ - ٢٥١.
- طارق المهدي، الإخوان المسلمون على مديح الحاضرة، مصدر سابق، ص ٨٦ - ١٢٦.
- (٥) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢ - ١٩٥٧.
- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، وانظر أيضاً.
- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية التاسعة، ١٩٨٨.
- ١٦ - محمد حافظ دهاج، سيد قطب. الخطاب والأيدولوجيا، مصدر سابق، ص ٩٩ - ١٠٧ وانظر أيضاً.
- سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة الطبعة الشرعية التاسعة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧، ص ١٧ - ٢٨.
- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصدر سابق، ص ٩ - ١١.
- ١٧ - حسن حنفي، الحكومة الإسلامية، ص ٥ - ٦.
- ١٨ - الإمام الخميني، دروس فقهية، في المصدر السابق، ص ١٠ - ٢٢.
- ١٩ - المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٢.
- ٢٠ - المصدر السابق ص ٢٧ - ٣٠.
- ٢١ - المصدر السابق، ص ٤١ - ٥٣، ص ١١٩ - ١٥٠ وانظر أيضاً.
- فريد هوليداي، مقدمات الثورة في إيران، مصدر سابق.
- Alphen, Joseph, The Khomeini International, Op. Cit., pp. 54- 60.
- Ahrari, Mohammed E., Implications of The Iranian Political Change for the Arab World, Op. Cit. pp. 17 - 29.
- (٥) أقدم هنا تصورات ورؤى الجماعات الأصولية كما وردت في الوثائق المختلفة للجماعات، وكما جاءت على لسان الأعضاء في المحاكمات وفي المقابلات التي تمت مع بعضهم.
- ٢٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٩، ص ٥٦ - ٥٧.
- ٢٣ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٢٠ - ٧٢، ص ٨٤.
- ٢٤ - عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٧٤ - ٧٧.

- ٢٥ - المصدر السابق، ص ٧٩
- ٢٦ - شكوي مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ٢٧ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ١٥٨.
- ٢٨ - أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٠ - ٣٣ وانظر أيضاً سيد قطب معالم في الطريق، ص ٢٠ - ٤٩.
- ٢٩ - عمر عبد الرحمن (إشراف) ميثاق العمل الإسلامي، ص ١١٠
- ٣٠ - عبود الزمر (إشراف)، منهج جماعة الجهاد، مصدر سابق.
- ٣١ - عمر عبد الرحمن (إشراف)، ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٠٩، ص ١١٠.
- ٣٢ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٦٤
- ٣٣ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٠.
- ٣٤ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالية، ص ١٨ - ٢٠.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامي في لبنان طره - القاهرة سبتمبر ١٩٩٣.
- ٣٥ - صالح سرية رسالة الإيمان، مصدر سابق ص ٤١ - ٤٢.
- ٣٦ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالية، مصدر سابق ص ١١.
- مقابلة في لبنان طره مع عضو من جماعة الجهاد الإسلامي، سبتمبر ١٩٩٣.
- ٣٧ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، ص ٨٤ - ٨٦
- ٣٨ - المصدر السابق، ص ٦٤١ - ٦٤٥.
- ٣٩ - عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٨٨ - ٨٩
- ٤٠ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٤٣
- ٤١ - صالح سرية، المصدر السابق، ص ٤٣ - ٤٥.
- ٤٢ - عمر عبد الرحمن، أصناف الحكم وأسكانهم، مصدر سابق، ص ٥٦ - ٦٠
- ٤٣ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٤٣
- ٤٤ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، ص ١٤٧
- ٤٥ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٣٨ - ٤١
- ٤٦ - انظر - بحث وجوب العمل الجماعي ص ١ - ٣، ص ٩ - ١٤.
- من نحن وماذا نريد، ص ٢٢.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ٨٣ - ٨٨
- ٤٧ - انظر - بحث حصية المراجعة، ص ٥
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ٨٧ - ٨٨
- منهج جماعة الجهاد الإسلامي
- ٤٨ - من نحن وماذا نريد، ص ٢٢
- ٤٩ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ٣.
- ميثاق العمل الإسلامي ٩٢ - ٨٢
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣.
- ٥٠ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ٩.
- ٥١ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالية، ص ٥ - ٦.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ٩٢ - ٩٣.
- منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣
- ٥٢ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي
- ٥٣ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ١٤ - ١٩، ص ١١٥ - ١١٨.
- ٥٤ - للمصدر السابق، ص ١٤، ص ٥٩ - ٦١.
- ٥٥ - بحث وجوب العمل الجماعي
- ٥٦ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٦٥ - ١٦٦

- ٥٧ - المصدر السابق، ص ٢٧
- من نحن وماذا نريد؟ ص ٢٧ - ٢٨.
- ٥٨ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ٦٣ - ٦٥، ص ١٠٣ - ١٠٤.
- ٥٩ - بحث نصح الأمة في اجتهاد حول مجلس الأمة، الجماعة الإسلامية.
- ٦٠ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٦١ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ٧ - ٨.
- ٦٢ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة العاقبة، ص ١٨ - ٢٩.
- ٦٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٠٣ - ١٠٤.
- ٦٤ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ٢٩ - ٣١.
- ٦٥ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٦٧ - ١٦٩.
- ٦٦ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ١٦.
- ٦٧ - المصدر السابق، ص ١٨ - ١٩.
- ٦٨ - المصدر السابق، ص ١٩.
- ٦٩ - المصدر السابق، ص ١٩.
- ٧٠ - المصدر السابق، ص ٢٥ - ٢٦.
- ٧١ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ٥٧ - ٥٨.
- ٧٢ - مجلة المرائطون، السنة الأولى، العدد الأول شوال ١٤١٠ هـ مايو ١٩٩٠ م ص ١٢ - ١٤.
- من نحن وماذا نريد، ص ٢٣ - ٢٤.
- ٧٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٠٥ - ١١١.
- ٧٤ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- (*) المقصود هنا الواقعة التي ترويها سورة عيسى، في القرآن الكريم
- ٧٥ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٧٦ - المصدر السابق، ص ١١٦.
- آداب الدعوة الفردية باخوار والمناشئة ص ٣ - ٧
- ٧٧ - ابن تيمية، الحسبة ومستولية الحكومات الإسلامية، تحقيق صلاح عزام، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٧٢ - ٧٧.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ١١٧ - ١٢٠.
- ٧٨ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٧٩ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣١.
- ٨٠ - من نحن وماذا نريد، ص ٢٤.
- ٨١ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣٢.
- ٨٢ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
- ٨٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٢١.
- ٨٤ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٢٥ - ١٢٦.
- ٨٥ - مجلة المرائطون، مصدر سابق، ص ٢٠ - ٢٢.
- ٨٦ - المصدر السابق، ص ٢٢.
- ٨٧ - عبد الآخر حماد، الأدلة الشرعية على جواز تغيير المنكر باليد لأحد الرعية، ص ٢.
- ٨٨ - منهج جماعة الجهاد.
- (*) في شهادة الشيخ محمد الغرالي أمام محكمة أمن الدولة العليا في قضية اعتقال الدكتور فرج فودة، ذكر الشيخ أن الإسلام يعطي لأئمة المسلمين الحق في معاقبة المردة دون تكليف وإذن تبرير من السلطة الحاكمة، ولجئنا هذه لشهادة إلى فقوى في جريدة الشعب بتاريخ ٢٣ / ٩ / ١٩٩٣، تصبح لأي فرد مسلم ويدعوى الخير على الدين، أن يحكم على مسلم آخر بال كفر والردة، وأن يعطي لنفسه حق حل دمه، وأن يقوم بقتله مادامت السلطة الشرعية في رأي هذا المدعي قد قصرت في القيام بعباقبه.
- راجع الأسئلة التي رجعها الأستاذ صلاح منتصر في عموده اليومي بجريدة الاهرام القاهرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٩٩٣،

- ومن اجاباته الشيخ القراني بمحور هذه القضية والتي نشرها لاهرام على مدى ستة أيام من ٧/٢٠ إلى ٧/٢٥ - وشهادة الدكتور محمود مزرعة أستاذ ورئيس قسم العقائد في جامعة الأزهر في ٣٠/٧/١٩٩٣. والتي نشرتها مجلة المجتمع المدني في الملف الوثائقي الذي أعده بمحور قضية التكفير وحق آحاد المسلمين في التغيير باليد دون إذن وتفويض من الحاكم انظر
- مركز ابن خلدون، المجتمع المدني... نشرة غير دورية، السنة الثانية، العدد ٨ أغسطس ١٩٩٣
- ٨٩ - عبد الآخر حماد، الأدلة الشرعية على جواز تغيير النكر باليد لأحاد الرعية ص ١٢، ص ٢٨، ص ٣٧ - ٣٩.
- ٩٠ - بحث حتمية المواجهة.
- ٩١ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣٣.
- ٩٢ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣٣.
- ٩٣ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ١٤.
- ٩٤ - المرابطون، ص ١٥.
- من نحن وماذا نريد؟ ص ٢٤ - ٢٥.
- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالية، ص ٢٦.
- بحث وجوب قتال السلطان إذا كفر.
- ٩٥ - بحث حتمية المواجهة، وبحث تطبيق التوحيد بقتال الطواغيت.
- ٩٦ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٤٧ - ١٥٠.
- ٩٧ - من نحن وماذا نريد، ص ٢٥.
- ٩٨ - المرابطون، ص ١٢.
- ٩٩ - يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي لفريضة وحروية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٨٧ - ٨٩.
- ١٠٠ - المصدر السابق، ص ٩٠ - ٩٤.
- ١٠١ - المصدر السابق، ص ٩٥ - ١٠٦.
- ١٠٢ - المصدر السابق، ص ١٠٧ - ١٠٨، ص ١٠٩ - ١١٩. (صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٥٦ - ٥٧).
- ١٠٣ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالية، مصدر سابق، ص ٨ - ١١.
- ١٠٤ - عمر عبد الرحمن، أصناف الحكم وأحكامهم، مصدر سابق، ص ٤٧، ص ٥٣، ص ٥٦.
- ماجع إبراهيم، ميثاق العمل الإسلامي، مصدر سابق ص ٧١ - ٧٣.
- (٥) راجع موضوع رد الحاكمية لله وإقامة الخلافة في الفصل السادس.
- ١٠٥ - ماجع إبراهيم، ميثاق العمل الإسلامي، ص ٨٩ - ٩٤.
- ١٠٦ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق ص ٣٥.
- شكري مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٠٧ - شكري مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ١٠٨ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٠٩ - ماجع إبراهيم، ميثاق العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٨٨ - ٩١.
- ١١٠ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١١١ - ماجع إبراهيم، ميثاق العمل الإسلامي، مصدر سابق ص ٩٠ - ٩١.
- ١١٢ - عمر عبد الرحمن، أصناف الحكم وأحكامهم، مصدر سابق، ص ٤٧، ص ٥٣، ص ٥٦.
- ١١٣ - شكري مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ١١٤ - ماجع إبراهيم، ميثاق العمل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩١ - ٩٢.
- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغالية، مصدر سابق، ص
- ١١٥ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١١٦ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١١٧ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١١٨ - I - Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups OP. cit. P. 446.
- مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

- ١١٩ - شكري مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ١٢٠ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- (٥) لمة عناصر محدودة داخل الجهاد، ممن قابلتهم، أثارت أن التعددية السياسية يمكن إتاحتها داخل الدولة الإسلامية شريطة إلزام الآخر السياسي بعدم التدخّل لتفويض أساس الدولة الإسلامية المتصل في عقيدتها الدينية.
- ١٢١ - الجماعة الإسلامية والعمل الحزبي، مصدر سابق، ص ٧٦.
- عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٧٦.
- ١٢٢ - جماعة الجهاد الإسلامي، تحقيق الفوسيد بقتال الطواغيت، ص ٧-٨.
- عبود الزمر (إشراف)، تحقيق للفوسيد بقتال الطواغيت، ص ٧-٨.
- صالح سريّة، رسالة الإيمان، م. ص. ص ٣٩-٣٤.
- ١٢٣ - الجهاد الإسلامي، وثيقة الجهاد ومعاليم العمل الثوري، مصدر سابق.
- الجماعة الإسلامية، تطبيق الشريعة بين التاريخ والقانون الوضعي، مجلة كلمة حق، العدد السابع، افرم ١٤١٣ هـ، أغسطس ١٩٩٢، ص ١٩-٤٣.
- ١٢٤ - الجماعة الإسلامية
- ١٢٥ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٢٦ - الجماعة الإسلامية، مجلة كلمة حق، مصدر سابق.
- ١٢٧ - طارق الزمر، صراعنا مع اليهود، صراع محسوم، جماعة الجهاد الإسلامي، ص ٣، ص ١٧.
- ١٢٨ - محمد عبد السلام فرج، الفرقة القاتلة، مصدر سابق، ص ٣٥.
- ١٢٩ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- وقد ذكر لي هذا العضو أن كل بقعة فيها مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله هي وطن إسلامي له حرمة وقداسته وواجب المسلم الإخلاص له والجهاد في سبيله، وعليه فقد خرج المسلمون لا المصريون من أعضاء جماعة الجهاد من مصر ليحاربوا إلى جانب إخوانهم المسلمين في أفغانستان إبان الاحتلال السوفيتي وبعد انقضاء مهمتهم وتحرير أفغانستان وتعدّد العودة إلى مصر بسبب الملاحقات الأمنية فإن بعضهم قد اتجه إلى البوسنة والهرسك ليقاتل إلى جانب المسلمين هناك وبعض الآخر اتجه إلى الفلبين في أجوب الشرق لآسيا يدعم مقاتل المسلمين هناك، وقد تمحّوا بالفعل في إحرار مخاضات في صوة عبرتهم الصعابة في أفغانستان كاد من شأنها تعديل مسار ونتائج الصراع بين المسلمين وحكومة الفلبين لصالح المسلمين هناك.
- صالح سريّة، رسالة الإيمان، م. ص. ص ٤٨-٤٩.
- ١٣٠ - مجلة كلمة حق، محاكمة النظام السياسي المصري:
- صالح سريّة، رسالة الإيمان، م. ص. ص ٤٨-٤٩.
- مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣١ - مقابلة مع عضو قيادي في جماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، القاهرة سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٢ - صالح سريّة، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٨-٤٩.
- Saad Ebrahim, Anatomy of Egypt's M.litant Islamic groups op. cit., P.432.
- ١٣٣ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي، مصدر سابق.
- ١٣٤ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٥ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٦ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٧ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامي، مصدر سابق.
- (٥) سورة البقرة الآية ١٧٨، ١٧٩. وانظر أيضاً ٢٧٥-٢٧٦.
- ١٣٨ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٣٩ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٠ - صالح سريّة، رسالة الإيمان، م. ص. ص ٥٠-٥١.
- ١٤١ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.
- (٥) سيد قطب، الهداية الاجتماعية في الإسلام، مصدر سابق.
- ١٤٢ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، لبنان طرد، سبتمبر ١٩٩٣.

- ١٤٢ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣، وانظر أيضاً
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.432.
- ١٤٣ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٢.
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.432 - 233.
- ١٤٤ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣. وانظر أيضاً.
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.433.
- ١٤٥ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٦ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٧ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٨ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٤٩ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٢.
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.431 - 232.
- ١٥٠ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٢.
- ١٥١ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٢.
Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.44.
- ١٥٢ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٥٣ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
- ١٥٤ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٥٥ - مقابلة مع عضو قيادي بجماعة الجهاد الإسلامي، ليمان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣.
- ١٥٧ - انظر - محمد سليم العوا، النظام الإسلامي وروحه عبر المسلمين، في محمد سليم العوا (محرراً)، الأقباط والإسلام، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٧، ص ٤١ - ٤٢.
- ١٥٨ - انظر مبین عبد المنعم سعد، التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات، ص ٢٤ - ٢٦.
- حمدي لاروس، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية ترجمة محمد عبد العظيم علي، دار الدعوة، الاسكندرية ١٩٧٩، ص ١٨٠ - ١٩١.
- ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق مصطفى الصالح الجزء الأول جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦٦، ص ٢٢ - ٢٤.
- لهي هويدي، مواطنون لاديمون، موقع غير المسلم في مجمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٠٦ - ٢١٢.
- ١٥٩ - انظر مبین عبد المنعم سعد، التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات، مصدر سابق، ص ١٠ - ١٢.
- أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، دار الأنصار، ١٩٨٧، ص ٩ - ٣٥.
- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٢ - ١٠٤.
- ١٦٠ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ٨٨ - ٩١. وانظر أيضاً
محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والأيدولوجيا، مصدر سابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.
- ١٦١ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ١١٤. وانظر أيضاً.
- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، مصدر سابق ص ٢١٧ - ٢٢٢.
- محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والأيدولوجيا، مصدر سابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.
- ١٦٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان مصدر سابق، ص ٣٥ - ٣٩.
- ١٦٣ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق وانظر أيضاً
- حسن محمد جابر الطرغبي إلى جماعة المسلمين، مصدر سابق، ص ٣١٠.
- Saad E. Ebrahim, *Anatomy of Islamic groups op. cit.*, P.431 - 224.
- ١٦٤ - جليل كميل، النبي والفراعنة، مصدر سابق ص ١٥٧ - ١٦١.
- ١٦٥ - من حيثيات الحكم في القضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أم دولة عليها المرفوعة بقضية تنظيم الجهاد، مصدر سابق.
- ١٦٦ - مبین عبد المنعم سعد، التيارات الدينية في مصر وقضية الأقليات، مصدر سابق، ص ٢٢ - ٢٦. وانظر أيضاً
- جريدة الأهرام في يوم ١٩٨٤/٤/٢٨
- جريدة الأخبار في يوم ١٩٨٤/٥/٢
- Nadia Ramiss Farah, *Religious Strife in Egypt, Op. Cit.*, pp. 45- 46, - ١٦٧

خاتمة

في مطلع الكتاب أشرنا إلى أن صعود الحركات الأصولية الدينية السياسية واحتلالها صدارة المشهد التاريخي المعاصر بوصفها بديلاً عن الأيديولوجيات والحركات العلمانية القومية والليبرالية والاشتراكية، يعد ظاهرة كوكبية شملت أرجاء المعمورة كلها على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين. والظاهرة في مجملها تنسم بالعمومية والخصوصية في آن واحد، فهي لا تخص ديناً بعينه، ولا تقتصر على مجتمع دون غيره. وإنما نحن - وكما ذكرت قبلاً - بصدد ظاهرة كوكبية زادت حدتها في السنوات الأخيرة، إلا أنها ليست ظاهرة آتية، بل ظاهرة تاريخية شائعة يتكرر حدوثها عبر الأديان والمجتمعات الإنسانية في تاريخها الطويل، وإن اختلفت أسبابها، وتباينت مظاهرها وتجلياتها وآثارها تبعاً لاختلاف درجة تطور المجتمعات وتباين أنظمتها الاجتماعية الاقتصادية، ووفقاً لتشكيل الدين ذاته داخل كل ثقافة على حدة.

ومن الممكن اعتماداً على رصد مظاهر وتجليات الحركات الأصولية الدينية المعاصرة فكراً وممارسة، من خلال ما قدمته من مصادر مكتوبة تحمل تصوراتها ومشروعاتها لإعادة صياغة العالم، وما أقدمت عليه من ممارسات مؤكدة، أقول من الممكن اعتماداً على هذا الرصد، أن تقدم تصوراً يكشف عن الوحدة الكامنة التي تجمع بين الحركات الأصولية الدينية المعاصرة بالرغم من تعددها وتنوعها الظاهر، وهي الوحدة التي تتبدى لنا إجمالاً في اعتماد هذه الحركات للنصوص الدينية وسلطة الأسلاف بكونها مصدراً لإلهامها الأول في صياغة مشروعاتها بغية إعادة بناء العالم وتنظيمه. ولكننا سنجد أن هذه المشروعات الأصولية لإعادة صياغة مشروعاتها العالم، بالرغم من وحدة أصولها وجذورها، تفترق وتباين فيما بينها لتصل إلى حد الإقصاء والتناحر، فهي تحمل في طياتها صراعات لا هوادة فيها، لا تقبل تسوية ولا توافق على حلول وسيطة، ولا ترتضى التعايش على أساس قبول الاختلاف والتصالح معه. وإنما اجتثاث الاختلاف وإعلان حروب الإبادة اللاهوتية المقدسة بين أتباع الحركات الأصولية الدينية السياسية المتباينة، وهي حروب أهدافها ديسوية أرضية بالأساس، ويديرها البشر باسم الإلهة والأديان، إن المهمة الأساسية المطروحة في هذه الخاتمة هي تأويل تنوع وصراع ووحدة الحركات الأصولية الدينية السياسية، وبصفة خاصة المسيحية والإسلامية، وهذا التأويل يأتي متسماً لما أسلفنا في فصول البحث.

أولاً: أتضح من تحليلنا للحركات الأصولية الدينية السياسية - على اختلافها - أن الأساس في هذه الحركات هو دعوتها إلى معالجة القضايا المعاصرة، الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية... عبر سفر تراجعي كوصى في التاريخ من خلال الدعوة للعودة، بحسب ادعاء هذه الحركات، إلى الماضي وإلى أصول الإيمان والاعتقاد وتشبع خطوات أسلافنا العدول ومحاكتهم فيما خلفوه لنا من تراث، بغرض تنظيم حياتنا بتعدد أوجهها ومستوياتها وفقاً لهذه الأصول ولتفسيراتها الحرفية، وما جاء في المدونات التي انحدرت إلينا من الأسلاف حتى يكون لنا ما كان لهم من مجد ورخاء وبأس وسلطان.

ولكن، بما أنه ليس في وسعنا أن نعود إلى الماضي، وبما أن الدعوة للعودة عبر الزمان هي بالطبع دعوة مستحيلة، بل مثيرة للسخرية أحياناً، هذا بالطبع مالم نجتز الذكريات، أو نقرأ في كتب التاريخ، أو ما لم نركب آلة الزمان الأسطورية العجيبة، فإن هذه الدعوة للعودة لا تعدو أن تكون محض وهم. لذلك يجب أن نبحث عن المصالح الكامنة وراء دعاوى العودة ليس في مجال الدين، وإنما في مجمل الشروط المادية الموضوعية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، التي تفجرت في سباقها هذه الدعاوى، وأيضاً الكشف عن القوى الاجتماعية والسياسية التي تعبر عن مصالحها من خلالها.

الحركات الأصولية الدينية، على نحو ما تبين لنا في فصول البحث (*)، وعلى نحو بينته دراسات أخرى، تتخلق في أرحام الأزمات الهيكلية لمجتمعاتها، وتولد، وتثمر مع تفاقم هذه الأزمات وإردياد حدة آثارها السمرابية لها والناجمة عنها، كما تكون في الوقت ذاته عرضاً دالاً على الأزمة. وتكاد هذه العلاقة بين الأزمة وآثارها من ناحية، والاستجابة الأصولية من ناحية أخرى، أن نأخذ غطاءً عليها دورياً دائماً والتكرار والحدوث. ونحن ندلل على هذا الارتباط العالي بالإشارة إلى السياق البنائي العام لتصاعد المد الأصولي المسيحي في المجتمعات الغربية والمجتمع الأمريكي على وجه الخصوص، وتصاعد المد الأصولي المسيحي في المجتمعات العربية والمجتمع الأمريكي على وجه الخصوص، وتصاعد المد الأصولي الإسلامي في المجتمعات العربية والمجتمع المصري بصفة خاصة، وعقدى الثلاثينات والأربعينات ثم في عقدى السبعينات والثمانينات من القرن الحالي.

فعالم الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن هو زمن الكساد العالمي الأعظم (١٩٢٩-١٩٣٤)، والأزمة الشاملة في صلب النموذج الرأسمالي للنمو بتشكيلاته المركزية والطرفية معاً. وهو زمن التوتر الدولي بسبب بزوغ العاشية والنازية، ثم تفجر الحرب العالمية الثانية وما اكب ذلك كله ونجم عنه من بطالة وركود وتضخم واتساع لنطاق السخط والاحباط الاجتماعي والنفسي^(١). ذلك الزمن هو زمن ميلاد اليمينين الراديكالي أحد أهم التعبيرات السياسية للأصولية المسيحية السياسية في الغرب، والمجتمع الأمريكي على أمتداد الثلاثينات، وهو أيضاً زمن ميلاد جماعة الإخوان المسلمين

(١٩٢٩) في مصر وتناميها لتشكّل فيما بعد التيار الرئيسي للحركات الأهلية الإسلامية السياسية المعاصرة بنياناتها وتنظيماتها كافة، وهو أيضاً رمن ولادة حزب الكتائب المسيحي اللبناني (١٩٣٦) في العالم العربي (*).

وعالم الربع الأخير من القرن العشرين، هو أيضاً عالم الأزمة النبوية العميقة التي تضرب بشدة وعنف اجتماعات الرأسمالية المتقدمة، والتي تجلّ تعبّراتها في انخفاض معدلات النمو الاقتصادي وزيادة البطالة بنسب متفاوتة، وارتفاع لمعدلات الجريمة بأنواعها وادمان المخدرات وانتشارها، وتفجر الصراعات الأثنية والطائفية، هذا فضلاً عن تساؤل الأمل في البديل الاشتراكي بعد النهايات المأساوية للنظم الشيوعية. ولقد ولدت التناقضات التي حفلت بها الاجتماعات الرأسمالية إحساساً بالعجز واليأس، والضيق والاعتراّب، كما خلقت لدى قطاعات واسعة من السكان حالة من الاكتئاب الجماعي دفعها للبحث عن مبررات روحية لوجودها، ووجدت في الدين والمنظمات الدينية الملجأ والملاذ (٢)، وفي المجتمع الأمريكي، وفي ظل هذه الظروف، تقدّمت أكثر قوى اليمين الأمريكي تطرفاً من المحافظين الجدد والمحافظين الدينيين، والتي عرفت باليمين الأمريكي الجديد، لتطرح لنفسها بوصفها أكثر للقوى السياسية تأهيلاً لقيادة الأمة الأمريكية وانقاذها من حالة الركود والتفكك التي وصلت إليها منذ نهاية السبعينيات من القرن الحالي. وبقيادة ريجان اقتحمرا البيت الأبيض في عام ١٩٨٠ معلنين بداية تأسيس جمهورية محافظة تسعى لإحياء القيم والتقاليد الموروثة، وتروج لاختياراتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بدعوى مسيحية وتفسيرات مغرقة لآيات الكتاب المقدس (٣).

وعالم العرب في السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، هو زمن الانتقال والتحول لإعادة إدماج المنطقة العربية من جديد في النظام الرأسمالي العالمي بعد انحسار حركة التحرر الوطني والاجتماعي العربية. وهو أيضاً زمن الانفتاح الاقتصادي المعم لعالم العرب بأسرهم، وما نتج عنه وحفل به من تناقضات صارخة واستقطاب حاد في توزيع الثروة وتدهور المستويات المعيشية للطبقات الدنيا والشرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى بفعل اختلال عمليات توزيع الدخل والثروة، وارتفاع معدلات التضخم، وشيوع الفساد الرسمي، ومظاهر التحلل التي روجت لها رأسمالية الانتفاخ الطفيلية، وغياب المشاركة السياسية، وتزايد حدة القمع والقهر، واتساع دوائر النهيميش الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لقطاعات واسعة من السكان، ولقد ولدت هذه التحولات والآثار المراكبة لها والمترتبة عليها، شعوراً بالاحباط واليأس والانسحاق لدى الأجيال الجديدة من هذه التكوينات الطبقية، وتضعفت لديها مشاعر الانتماء لنظم لا

تفى حتى باحتياجاتها الأساسية، وتضاعف إحساسها بالاغتراب بسبب حالة وسائلهم المعيشية في مقابل الصور الصارخة للفساد والتحلل والبلذخ والمظاهر الاستهلاكية الترفية التي تصل إلى حد الاستفزاز وتعميق مشاعر الحرمان واستحالت الحياة برمتها من حولهم إلى جحيم^(٤).

وقامت وسائل الاعلام المسموعة والمرئية والجرائد والمجلات وإعلانات الشوارع بدور أساسي في الكشف، وبدون قصد منها، عن الصور الصارخة للتمايز والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي وهو ل يمكن متحققاً بذات الكثافة من قبل في الثلاثينيات والأربعينيات، إذ تعرض هذه الوسائل صوراً متنوعة وبكثافة عالية لأغماط الأنفاق البدخي ومظاهر الترف الاستهلاكي الملهي والمستورد التي تعجز عن امتلاكها ومجاراتها الطبقات الدنيا والمتوسطة، مما يعمق لديهم مشاعر الحرمان واليأس والاغتراب والانسحاق. كما إن هذه الوسائل عبر موادها الإعلامية والاعلانية تعرض لنماذج سلوكية وثقافية غريبة ومبتذلة أحياناً تثير نقمة واشمئزاز الأجيال السابقة والمتعلمة من هذه القطاعات الطبقية فضلاً عن أنها تمثل غواية دافعة للانحراف، تجذب تعبيرها العكسي في ردة دينية طهورية جادة، وبقدر ما كان الانكشاف الذي أتاحتها وسائل الاعلام واضحاً وواسعاً، بقدر ما كان الإحساس بالقفز والحرمان كبيراً وكان رد الفعل أكثر عنفاً وضراوة. فهذه القطاعات الاجتماعية صارت هي المادة البشرية الخام الثابتة الخام القابلة للتعبئة والتعاطف والتأييد والتجنيد والعمل المباشر للحركات الأصولية الإسلامية السياسية بتياراتها وتنظيماتها.

كان من شأن الأتداء إلى الجماعات الإسلامية أن يسمح للغالبية من المنتسبين إليها بتخطي وضعية الاغتراب والانسحاق، ويمسحهم قدراً من الانتماء والاستملاء ويعرضهم ما استشعروه من مهانة وضآلة، ويدفعهم إلى تغيير واقع المجتمع الجاهلي الكافر ومعاييره الحاكمة والأئمة بالعودة إلى أصول الإيمان الصحيح الاعتقاد فيكونون أقرب إلى الله من كل الجاهليين واحب إلى الله من أجليهم الكفرة، وتصبح مهمتهم المقدسة هي هدايتهم إلى الطريق القويم، ولقد حقق الانتماء للجماعات الإسلامية نوعاً من الاستبدال، استبدال الانتماء إلى جماعة ومعتقد بالاغتراب، واستبدال العلم الديني الصحيح والإيمان بالانسحاق والمهانة، واستبدال الدور الذي يجده وينهض به داخل الجماعة ومن خلالها بالتهميش، وهو دور القيم والإمام والمصلح والأخ المسلم الذي يصلح ما يراه من منكرات ويندفع للتغيير، ليس بالقلب فحسب كما يفعل ضعاف الإيمان، وإنما باليد والسلاح، ودون انتظار لأذن من الحكام، فحكامنا لا ولاية لهم علينا، إذا سقطت ولايتهم شرعاً بتخليهم عن الله وبإهمالهم لمصالح المسلمين.

إن ما يتكشف لنا من رصد الحركات الأصولية الدينية، فكراً وممارسة، أننا بصدد

موقف اجتماعي وسياسي مصحوب بحالة مكشوفة من التعبئة السياسية والفكرية باسم الدين، كما أننا نواجه حركات اجتماعية سياسية ذات شكل ديني، لها جذورها الاجتماعية الضاربة في أعماق تناقضات مجتمعاتها وصراعاتها وهي بدورها تحدد تداعياتها السياسية، وهذه الحركات تطرح بدائلها ومشروعاتها والبدايل طابعاً دينياً يضاف عليها القداسة والمشروعية بدعوتها لإعادة بناء المجتمع استناداً إلى ما أقرته مبادئ الأديان وتعاليمها، بحيث يصبح الدين هو الإطار والشكل الأيديولوجي الذي تتسلح به في صراعاتها السياسية والاجتماعية وتطمح هذه الحركات، كغيرها من القوى الاجتماعية المتصارعة، في الاستيلاء على سلطة الدولة أو حتى ممارسة الضغوط عليها، لإحداث تحول جذري للمجتمع بتشغيل مشروعاتها وبالتجسيد الواقعي لبدايلها، وفي هذا السياق تجابه الأديان جميعها، على تباينها ووضعيتها مؤسساتها، جدلية الاستغلال والتوظيف المتناقض في الصراع السياسي والاجتماعي، فتقوم كآليات للضغط والقمع والسيطرة، كما تكون أداة للمصالحة مع الواقع وقبوله على ما هو عليه، كما تكون أيضاً آليات للتخريب والتمرد وإعلان الثورة لقلب الواقع وتغييره.

ثانياً أتضح من فحص الأيديولوجيات التي تحملها الحركات الأصولية الدينية السياسية ونروح لها، عن أنها تتمحور حول مبادئ أساسيين هما الحاكمية والجاهلية.

فكل حركة أصولية تزعم أن دينها الخاص يتفرد من بين الأديان الأخرى بكونه ديناً ودنيا عقيدة وشريعة حاكمة، دينا ودولة تقوم على سلطان الله، ومن الممكن تعقب هذا الزعم لدى كل الحركات الأصولية الدينية السياسية على تنوعها واختلافها، بل إن هذا الادعاء بشيعة بدرجة كبيرة بين أتباع الأديان جميعها، وليس حكراً على أتباع دين معين غيرهم، حتى ولو لم ينخرط الاتباع في سياق حركات أصولية دينية منظمة، فكل الأديان تذهب عبر معتقبيها ومفسريها أنها مشرعة للقوانين التي تفسر بشكل شامل الحياة الشخصية والعامة للاتباع المؤمنين، وأن لها رأياً في كل الأحداث الجارية، وفي التوجهات السياسية والاجتماعية لأتباعها، وأنها تمتلك صلاحية تحليل أو تحريم تصرفاتهم الاجتماعية وأمور معاشهم.

يذهب الأصوليون الإسلاميون إلى أن الإسلام في ذاته رافض للعلمانية بوصفها معتقداً وأسلوباً للحياة. فالعلمانية تعني النظر في أمور البشر من حلال ما هو سبي وإنساني وليس من حلال ما هو إلهي ومطلق، وذلك إلى حد إحراج الحياة الإنسانية وأغراضها وسبل ممارساتها من دائرة العناية الإلهية ليسود تصور للعالم خالٍ من كل ما هو مجاوز للطبيعة ومقدس، وفقدان الأفكار والممارسات الدينية أهميتها وقايلتها على المستوى الشامل للحياة الاجتماعية إلى حد انفصال الدين عن النظم الخاصة بالدولة

والمجتمع، وانحساره وانسحابه إلى العالم الخاص، فلا يكون له من سلطان إلا على تابعيه كأفراد فحسب وليس له من سلطان على أى قسم آخر في الدولة والمجتمع. والاسلام فى رأى الاصوليين الحركيين على الضد من العلمانية، إذ هم يرون أن الإسلام يتفرد وحده من بين الأديان الأخرى، بل يختلط جوهرياً عنها، فى أنه لا يفصل بين العقيدة وتنظيم حياة المجتمع فى السياسة والاجتماع والاقتصاد(*) .

لقد ارتأى قطب، المنظر المعتمد للأصولية الإسلامية المعاصرة، فى كتابه «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» (٥)، أن الإسلام ظهر فى مجتمع بدائى، فكان عليه أن يعيد سائمه المبادئ والأخلاق على السواء، وبالتالي ينظم الحياة الاجتماعية، وفى الوقت ذاته يصنع ضوابط البشر ويصوغها على نحو معين. ومن ثم فالإسلام، فى رأيه، لا يعرف الفصل بين الدين والدنيا، وكرر قطب، وبشكل قطعى فى صفحات عديدة فى كتابه المذكور وغيره من كتبه الأخرى: أن الإسلام وحده عقيدة وشريعة، فى حين أن المسيحية - كما ادعى - دين فردى لا يهتم بالأمور الاجتماعية لأنها ظهرت فى مجتمع متحضر ومنظم هو مجتمع الامبراطورية الرومانية، وبالتالي تركت المسيحية مشاكل الدولة للدولة. واقتصرت على الإصلاح الروحى.

ولكن. هل هذا الطابع يتفرد به الإسلام وحده كما ادعى قطب ومعه كل الأصوليين الإسلاميين المعاصرين؟

إننا إذا جاز لنا أن نحكم على جوهر الإسلام بما حدث فى الواقع التاريخى بكونه ديناً ودولة، فمن حقنا أن نحكم على المسيحية، جرياً على هذا القياس القطبى، بأنها دين ودولة أيضاً. فالمجتمعات الأوروبية فى العصور الوسطى كانت هى الأخرى تعد نفسها مجتمعات مسيحية لم تعرف مفهوم العلمانية، ولم تتصور الفصل بين عقيدتها الدينية ونظم حياتها الاجتماعية، بل كانت تقوم على وحدة مبدأى الدين والدنيا وذلك على غرار ما كان حادثاً فى المجتمعات الإسلامية، إذا يبدو - كما لاحظ سيمير أمين (٦) - أن سيادة الأيديولوجيات ذات الطابع الدينى سمة تنسحب على كل المجتمعات السابقة على الرأسمالية لقد قامت الامبراطورية الرومانية منذ منتصف القرن الرابع الميلادى على أساس دينى، وسلوك أوروبا كانوا يستمدون سلطانهم الزمنى من الكنيسة على العصور الوسطى، وكانوا يحكمون بالتفويض الممنوح لهم من قبل الله، كما زعموا، كما طبعت المسيحية الحياتين المادية والفكرية آنذاك بطابع ديسى متميز، وتركت آثارها على الفكر والحضارة الأوروبية.

يعنى هذا، أن دعوى الحاكمية الإلهية التى تشيع لدى الأصولية الإسلامى. قد عرفتھا المسيحية أيضاً وتشير هنا إلى ما تذكره كتب التاريخ عما كان يحدث فى أوروبا

العصور الوسطى عندما زعم أصحاب السلطان من رجال السياسة والدين أن كل شيء منصوح عليه في الكتاب المقدس، كل حقائق الحياة وكل ما يحتاجه البشر من قيم وأفكار ونظم ومؤسسات من الألف إلى الياء، موجودة في نصوص الكتاب المقدس، ولذلك كانت أية محاولة لاكتشاف العالم الطبيعي أو لتغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية بعيدة ومتحررة عن سلطان الدين، كانت تضع صاحبها عبر محاكم التفتيش وباسم الدين، تحت طائلة التكفير والتعذيب والقتل، كان الحاكم مباحاً متوجهاً من قبل البابا مفوض من قبل الله وبالعالي كانت الحاكمة مكفولة في المسيحية على أتم وجه (*) .

وهذه المزاعم وما زالت تردّها الأصولية المسيحية السياسية المعاصرة، فهي تذهب إلى أن المسيحية السياسية المعاصرة، فهي تذهب إلى أن المسيحية مشروع اجتماعي يقوم على وحدة مبادئ الدين والدنيا، وأن الدولة واجتمع يقعان تحت سلطان الله، ولا يمكن بحال فصل الله عن الحكومة، وكان ريجان، الرئيس الأسبق للولايات المتحدة خلال حملته الانتخابية عام ١٩٨٠ لفترة رئاسته الأولى برفع الـ «نتب تلك قدس بيده معلناً لناخبيه أن بين دفتي هذا الكتاب حلولاً لكافة مشكلات العصر» (٦) . كما أن حركة الغالبية الأخلاقية *More; Magoirty*، المعبرة عن الأصولية المسيحية السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ السبعينيات، كانت تلمح في دعوتها على العودة إلى الأصول الدينية والتقاليد والمعايير الأخلاقية للأسلاف، كما حددت الحركة لنفسها مهمة تأسيس سلطة جمهورية محافظة *Conservative* بالدعوة إلى القيم التقليدية المحافظة وبعث الالتزام الديني، يقول القس جيرى فلور *Falwell* . مؤسس حركة الغالبية الأخلاقية مخاطباً الأمريكيين في مطلع الثمانينات: «لقد جاء الوقت الذي لا بد أن يتكاتف فيه الأمريكيون الأخلاقيون ويقفون صفاً واحداً، ويبدلون كل جهدهم لكشف وتدخية تلك الأقلية الملعنة التي تضم أفراداً خونة أتاحت لهم فرصة صياغة السياسة الأمريكية، لقد حان الوقت الذي ينبغي أن تدرك فيه هذه الأقلية أنها لم تعد تمثل الغالبية من الأمريكيين التي أصبحت من القوة بحيث لن تسمح بعد الآن لهذه الأقلية أن تدمر الأمة بما تحمله من فلسفات الحادية ليبرالية» (٧) .

وفي رسالته إلى ريجان وقت أن كان رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية - يقول ريتشارد فيجورى *R. A. Vigurie* أحد رواد الحركة الأصولية المسيحية السياسية الأمريكية: «إن أمريكا في حاجة اليوم إلى بعث الالتزام الديني، وأنا أحتلت على استثمار مهاراتي العظيمة لحفز البشر ودفعهم إلى البحث عن حلول لمشكلاتهم الشخصية والقومية عند الله، وهي مهمة تقتضى نظهير وطن الأجداد العظام من أعداء التفوق

الأمريكي المطلق في العالم، والذين أصبحوا أميري القبرالية والاحياء والعلمانية والجماعات الضالة المناهضة لحروب امريكا ضد الأشرار في كل مكان،^(٨).

أما دعوى الجاهلية التي تشيع في ايديولوجيا الحركات الأصولية الدينية السياسية على تعددها وتباينها، فيتم التعبير عنها من خلال رفض منظومة الحدائنة اجمالاً، إذ ترى هذه الحركات في الحدائنة نوعاً من المرض الشاذ المدمر، والانحراف عن الطريق السوي والانفصام النكد بين حياة البشر ومنهج الله، فالحداثة تتأسس على النسبية والزمنا والتحول الدائم والمستمر وقراءة الواقع والتساؤل والشك، وقبل كل ذلك، انعتاق العقل الإنساني من سلطة الإيمان الديني وسلطة السلف، فلا يكون له من سلطان إلا سلطانه هو والأصولية ترى أن هذا الانعتاق هو العلة الأولى لكافة الشرور والآثام التي تعصف بحياة البشر الآن.

إن التحديد الدقيق للحدائنة يتلخص في قضايا محورية. الأولى هي التنوير وشعاره أن لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته، والثانية هي نظريات العقد الاجتماعي التي قررت أن المجتمع الإنساني من صنع البشر أنفسهم، الأمر الذي تسقط معه كل دعاوى التفويض الإلهي في الحكم والخلافة. والقضية الثالثة هي الثورة العلمية والتكنولوجيا التي كان من آثارها إحداث تغييرات جوهريّة في علاقة الإنسان بالكون. وجملة هذه القضايا يمكن التعبير عنها بلفظة مكثفة جامعة هي العلمانية بالمعنى الذي طرح في ثانيا البحث وفي هذه الخاتمة، ونؤكد هنا ثانية على أهم سمة تميزها، وهي التفكير في أمور البشر ومعالجتها من خلال ما هو إنساني ونسبي وليس من خلال ما هو إلهي ومطلق، وتفضي العلمانية - بهذا المعنى - إلى التعددية وإلى رؤية البشر لقيم متنوعة ومتعددة. ولذلك تعلن الأصوليات الدينية أنها ضد العقلانية، ضد النظريات العلمية، ضد التنوير ضد التعددية.

تقف الأصولية في مواجهة العقلانية كنمط للتفكير وكأسلوب حياة، وذلك برفضها إعمال العقل في النص الديني واستبعاد أي تأويل تاريخي للنصوص الدينية، والاكتفاء بالتفسير الحرفي للنصوص. والنصوص الدينية التي عرف الأصولية مرجع أساسي وسند مطلق نهائي يحتوي كل الحقائق الخالدة والحية والصالحة لكل زمان ومكان، وهي مكتفية ذاتياً وتحوى إجابات على كل الأسئلة الحاضرة والمستقبلية. لذلك يجب التمسك بها، والإصرار عليها، والسعي إلى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل بغض النظر عن المستجدات والضرورات الحادثة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة... فالواقع الراهن تم تطويره وإخضاعه للمرجعية العليا أو للنصوص الدينية وأي انحراف عن هذه النصوص مفروض لأنها مصاغة صياغة مطلقة وصادقة في آيات ثابتة،

ليست إلا تعبيراً عن إرادة الله ومشيئته الحاصل أن النصوص تصبح في نهاية الأمر، المعيار والحكم لكل سلوك البشر في مختلف دورب الحياة ومجالاتها المتنوعة. وهي رؤية قمامية مغلقة لا شيء خارجها، ولا يند عنها موقف أو حكم أو قيمة، كان شكرى مصطفى أمير جماعة المسلمين- يقول كما بدأ الإسلام يعود فلا اجماع ولا قياس ولا مصالح مرسله ولا رأى جماعى، فهذه كلها فى رأيه أصنام وأوثان. فقط النص الدينى بتمامه وكماله. وكل انحراف عن هذه الرؤية المتسامية مرفوض، وهذا الرفض يصل إلى حد إقصاء الرافضين وتكفيرهم وإقامة الدعارى القضائية للتفريق بينهم وبين زوجاتهم، وفى النهاية حل دمهم وقتلهم بدعوى ردتهم.

والأصولية ضد التنوير لأنه فى تطوره أوجد الفصام بين التصورات الإلهية ونظام حياة البشر. ولذلك فليس غريباً أن الأصولية المسيحية السياسية تأسست على رفض التنوير الذى تسبب فى انتهاك حرمة المقدسات وجاء ببدائل إنسانية مبيئة لما كانت تطرحه الأديان، وهى بدائل فكرية عقلانية فى حدها الأدنى، وليبرالية واشتراكية فى حدها الأقصى^(٩). وفى العالم العربى تهتم الجماعات الأصولية الإسلامية المنورين والمبدعين العرب بالإلحاد والكفر، وقليلهم وصف سيد قطب التنوير بالفصام والنكد^(١٠)، وهذا الهجوم الأصولى على التبرير مردود إلى أن التنوير كان كاشفاً لوهم الاعتقاد فى امتلاك الحقيقة المطلقة والذى يشكل محور كل معتقد أصولى دينى.

وتأخذ الأصولية، أيضاً، موقفاً مضاداً من التأثيرات العملية فهى ترفض تقدم علوم الطبيعة والبيولوجيا والهندسة الوراثية... لأن تقدم هذه العلوم يهدد، فى رأيها، قصص الخلق الواردة فى الكتب والأسفار المقدسة إلى حد تقرير بطلان هذه القصص^(*) لذلك تعتبر الأصولية هذه العلوم علوماً باطلة لأنها تشكك فى قصة الخلق الإلهى إجمالاً.

والأصولية على الضد من التعددية، فهى لا تتصالح بأية درجة مع الاختلاف، فالاختلاف فى عرفها شر لابد من اجتثاثه بشئى الصور وبأى ثمن. وهى تأمل فى إجبار جميع البشر على الأذعان لتصور واحد مطلق هو تصورهما هى، ونظام للطاعة لا يقل الجدل والنقد باعتبارهما موسمين باحتمالات الخطيئة والقصور، بل الإلحاد والكفر أحياناً. ويتأسس على نفى التعددية وتجرى الديمقراطية ورفضها كفسلفة ومنهج بشرى فى الحكم إلى حد اعتبارها نظاماً كفرياً. لذلك يخلو مشروع المجتمع الأصولى الدينى من أية مؤسسات أو تنظيمات مستقلة ذاتياً عن الدولة الدينية الأصولية من جهة، والمجتمع المدنى من جهة أخرى، فالمشروع الأصول لا يعترف بأى استقلالية ذاتية لأفراد المجتمع المدنى حيال الدولة.

ثالثاً: لننظر الآن إلى ما يمكن أن تؤدى إليه مثل هذه التصورات فى الممارسة وحال

الالتزام بها في التطبيق العملي.

أوضح لنا أن تلك التصورات قد انعكست في عدد من الممارسات نجملها فيما يلي :

١- شيرع الدوجماتيقية Dogma بمعنى الجسود العقائدى والانغلاق العقلى. فالدوجماتيقية أسلوب معلق للتكفير يتسم بغياب القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الحركة الأصولية المعنية، بل ترفض الحركة التسامح مع هذا الاختلاف فكل حركة، وكل جماعة أصولية دينية تدعى أنها وحدها تمتلك المعرفة الدينية الصحيحة بالاطلاق، وتعلن احتكارها وترفض حق الاختلاف معها أو بقدها، وتزعم أنها تمتلك وحدها القيم الوحيدة التي يحرم احتكام كل البشر إليها، وهي وحدها العرفة الناجية وغيرها فمرض ضالة هالكة، وهي وحدها المعصومة وغيرها مدان سلفاً. وكل المخالفين لتصوراتها يقومون في هوة المعصية ويحشرون في زمرة الكافرين الجاحدين.

وتأويل ذلك مردود إلى أن الدوجما Dogma الأصولية هي دوجما ذهنية تتأسس على نظرية الاستبعاد. فالمطلق يجب أن يكون واحداً بالضرورة بحكم مطلقيته، فهو لا يقبل التعدد وإلا زالت عنه صفة المطلقة. يعنى هذا ضرورة إلعاء ونفى وحذف المطلقات المغايرة لأنها في هذه الحالة تفقد مطلقيتها، ولذلك فهي في حالة تعددها تكون في صراع من أجل الوجود والبقاء للأصلح والأقوى. ومن ثم فإن نظرية الاستبعاد الأصولية تفضى إلى تعصب بلا حدود للمطلق الأصولي أيا كانت هويته، ويؤدى التعصب بدوره إلى ممارسة العنف والقتل فصراع المطلقات الأصولية يمارسه الإنسان، وأن شئنا الدقة، تمارسه الحركات والجماعات الأصولية الدينية السياسية بإسم مطلق وذلك إلى حد نشوب حروب بين أصحاب المطلقات المعاصرة، يزعمون أنها حروب مقدسة، ويموت فيها البشر اعتقاداً منهم بأنهم في طريقهم إلى الجنة. يؤدى التعصب أيضاً إلى ارتكاب جرائم قتل للمحالفين والمعارضين والمنشقين بدعوى الانتصار للمطلق أو المعتقد ويتم تبرير هذه الجرائم دينياً.

٢ - يؤدى الالتزام بهذه التصورات إلى الترويج لمزاعم الدور التاريخي الذى اختص به الله الاتباع المؤمنين يهوداً كانوا أو مسيحيين أو مسلمين... من دون البشر أجمعين والتذكير بالوعود الإلهية المدونة، فهم شعب الله المختار، وهم الأمة ذات الرسالة التاريخية، وهم خير أمة أخرجت للناس... إلى غير ذلك من دعوى الاصطفاء والعنف وادعاء الوصاية على العالم في هذا السياق لا يتميز الأفراد بحسب موقعهم الاجتماعى الطبقي، وإنما بحسب درجة إيمانهم أو عدم إيمانهم وكفرهم. وقد رأينا أن الجماعات الأصولية تستخدم مقياساً عقيدياً وتصنيفاً دينياً للبشر، مؤمن / كافر، بدلا من التصنيف الاجتماعى والسياسى كذلك المجتمعات في عرف الأصولية لا تتميز بحسب أنظمتها

الاجتماعية الاقتصادية ومستوى تطورها الاجتماعي، وإنما بتطبيقها لشرع الله والتزامها حكمه ومنهجه فكون بصدد مجتمعات مؤمنة وأخرى جاهلية وكافرة، والصراع في ضوء هذه التصورات لا يكون بين مقهورين ومن يقهرونهم، ولا يكون بين مستغلين ومن يستغلونهم، كما أنه لن يكون صراعاً حول قضايا العدل والمساواة والحرية والاستقلال الوطني والتقدمي. وإنما تروج الحركات والجماعات الأصولية إلى أن التاريخ الإنساني منذ بدايته وحتى اللحظة، هو حرب لم تنته بعد بين الإيمان والكفر، بين حزب الله الذي يضم اتباع الحركة أو الجماعة الأصولية المعنية، وحزب الشيطان الذي يضم كل من ليس في معسكرهم. ويلزم عن ذلك أيضاً ضرورة إعلان الحرب والجهاد دون ما هذنة أو هراة على حزب الشيطان وممالك الشرفى العالم.

٣- ممارسة إزادة المفاصلة الجزئية والكلية، على المستوى الشمورى أو على صعيد الحياة بكاملها. والمفاصلة آتية من الاقرار بجاهلية المجتمع والحكم بكفره، مما يلزم عنها الانسحاب أو الهجرة، وثمة وجوه شبه مذهلة بين الجماعات الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلامية في ممارسة المفاصلة بمسوياتها المذكورة إلى حد أننا نجد جماعات أصولية تنتمى إلى الأديان الثلاثة تقر الانسحاب باتباعها ومريدها من المجتمع الجاهلى لتقيم في قلبه أو على أطرافه مجتمعها الخاص على أسس دينية يهودية ومسيحية وإسلامية ترسي فيها قواعد حياة اجتماعية مغايرة تلتزم فيها حرفياً بما جاء في الكتب المقدسة وبطرائق العيش التي كانت للسلف الأرائل، على أمل أن يكثر الاتباع ويشتدوا وتصل بهم الجماعة إلى مرحلة الاستقواء ليعردوا فاتحين معبدين المجتمع بأسره لمعتقدهم ومهجهم في الحياة (١١).

وثمة جماعات أصولية تمارس المفاصلة الجزئية، تحب وسط مجتمعاتها الجاهلية وبين أهلهم الكفار، ويمارسون التقية، ولكنهم أحياناً يستغلون كل مناسبة في سياق ممارسات الحياة اليومية ليقرموا من خلالها ملامح المجتمع البديل الذي يبشرون به، وفي كلتا الحالتين، المفاصلة الكلية والجزئية، يلمح نزوعاً قوياً لتأسيس جيتو ديني أصولي تشيع فيه المظاهرة الواضحة للنكوص والارتداد إلى الماضي لخدمة مقاصد الحركة وأغراضها. إذ نجد الأتباع يستميرون من الماضي الأسماء والكنيات والألقاب والأزياء والشعارات والعديد من الممارسات والسلوكيات الحياتية التي كانت للأسلاف، وكأنهم، بمسلكهم هذا، أشبه بمن يمثل على مسرح التاريخ المعاش وبلغة قديمة مستعارة، مسرحية جديدة، مستخدمين هذه الأردية التنكرية من ملابس وأسماء وعادات وتقاليده وأفكار، وقد اكتسى كل ذلك بجلال القدم وعبق بقداة الأديان وحكمة الأسلاف وما كان لهم من مجد وبأس وسلطان. وهم في هذا مهاجرون من زمانهم، مخاصمون لعصرهم، تحسبهم أهل كهف

جدد وقد بعثوا بعد رقاد طويل

٤ - إن الألام بالدوجما الأصولية، وشيوع الدوجماطيقية كأسلوب للتفكير، يلزم عنه شيوع المحرمات الثقافية التي يمتنع الاقتراب منها والبحث فيها، فالمعتقد الأصولي يتسم بالصدق المطلق الأبدى، لا مجال لمناقشة أو البحث عن أدلة تؤكده وتدعمه أو تنفيه، وهو صالح لكل زمان ومكان. والنتيجة المترتبة على ذلك تحجر المعرفة الإنسانية، والوقوف في سبيل تطورها، كما يشترتب على قطعية الاعتقاد واتساع دوائر التحليل والتحرير لتشمل مستويات الحياة الإنسانية ومجالاتها كافة، لتصبح كلها ديناً فحسب، كما تشيع معها صكوك العفران وشهادات التكفير، وتأسيس ما يسمى بثقافة الذاكرة التي تتأسس على الاتباع والنقل وتناهض الإبداع وتعاديه وتسمى لواءه برعم أنه ضلال وثقافة الاتباع التي تروج لها الجماعات الأصولية هي ثقافة موات تحيا على مخلفات من ماتوا وكانت لهم طرائق عيشهم التي كانت تتناسب وعصرهم الذي عاشوه. كما أنها ثقافة ذاكرة من شأنها أن تحبل البشر إلى حقبة نصوص مدونة قد لا تضيء حياتهم، ولا تقدم لهم شيئاً لمراجعة مشكلاتهم المعاصرة. وهذه الثقافة تنطوي أيضاً على نظرة دونية للإنسان، فهو في حاجة دائمة لم يقوده ويرشده إلى الطريق القويم، ويفرض عليه الرصاية ويكبح جماح نفسه وعقله، من آلهة وأنبياء وخفاء وأسلاف، ومشايخ وأمرء، تكون مهمتهم الأساسية وأد ابداعات البشر وتعطيل قدراتهم وإخماد طاقاتهم بدعوى قصورهم وعجزهم وباسم حاكمية النصوص.

٥ - بشكل ممارسة العنف بدرجاته المتفاوتة قاعدة نظرية متكاملة لدى الجماعات الأصولية الدينية السياسية، ويلزم العنف عن دعاوى امتلاك الحقيقة المطلقة والتعصب لها وعدم التسامح أو التصالح بأية درجة مع الاختلاف والرغبة في اجبار الكل على الإذعان لتصور واحد مطلق، ونظام صارم للطاعة لا يقبل الجدل، ويكون الأمر كله فيه بيد الصفوة أو الأمير أو الخليفة أو الزعيم، ويمارس القمع من قبل الجماعات بحسبانه نهياً عن المنكر وإلزام الناس بالشرع، ويمارس العنف على أنه جهاد وحرب مقدسة (*).

وترى الجماعات الأصولية الدينية في مشروعاتها أن دولتهم المقبلة ستكون مهمتها الأساسية وأول واجباتها هو إبادة أعداء الله، ووضع الكفار أمام خيارات اعتناق معتقدتهم أو الارتضاء بمرتبة مدنية داخل المجتمع مقرونة بدفع الجزية، ودولة الأصوليين هي دولة حرب إلى أن يرى العالم بأسره ويتقبل نور عقيدتهم الحققة. وفي رأيهم أن الحكومات التي لا تلتزم بالدوجما الأصولية هي حكومات غير شرعية يجب قتالها أولاً قبل حشد القوى المؤمنة في حرب كونية مقدسة ضد مدن الحرب والكفر، وأول مبادئ هذا الاحتشاد هو قتال العدو القريب وتدمير الأعداء الداخليين. ومن ثم فالجماعات الأصولية الدينية تحمل

إمكانات تطور فاشي جديد يتخذ من الدين ستاراً ليحجب به وجهه الحقيقي، فهي - كما ذكرت قبلاً - لا تتسامح ولا تتصالح مع الاختلاف وتسمى لإجبار المجتمع على الإذعان لتصوراتها وتفرض نظاماً صارماً للطاعة، وتنفي التعددية وتقوم على مبدأ الفرقة الناجية وتناهب على نحو مستمر ودائم لاستخدام العنف والارهاب والتصفية الجسدية في التعامل مع المخالفين والخصوم والمعارضين لمشروعها، وهذا العنف والارهاب والقتل يتم تبريره بدعوى عنصرية ودينية زائفة (*) .

هوامش الحاشية

- ١- راجع.
- سمير أمين، أزمة الامبريالية أزمة جديدة، ترجمة صلاح داهر، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٢.
- ٢- تجدر الإشارة إلى أن ذلك الزمن هو زمن ميلاد فداي القذافي في مصر أيضاً وصعود حزب مصر الفتاة والحزب الفكر الاشتراكي، راجع: عبد العظيم رمضان، الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، م، ص، ص ٤٩-٥١.
- ٣- راجع.
- فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للشقافة والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٠.
- مصطفى نور الدين عطية، التحلل الدينية في الغرب والسياسة، في: الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٣٠٦-٣١٥.
- ٤- راجع R. A. Vigurie, The new Right We're Ready to lead Op. Cit.
- فهمي هويدي، أصوليون وأسيديون، الأهرام ١٩٨٩/١/٢٤.
- لطفي الخولي، السعاليون الجدد وعصابة الكاثيهورسين، الأهرام ١٩٨٩/٤/١٣.
- مراد وهبة، ريجان والأصولية، فلسفة اليمين الأمريكي الجديد، مصدر سابق، ص ٢٤-٣٥.
- ٥- راجع الفصل الخاص بالتحويلات البنائية في التكوين الاجتماعي المصري وصعود الأصولية.
- ٦- سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مصدر سابق، ص ٧-١٩.
- ٧- سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، مصدر سابق.
- ٨- أن الدين يدركون دوماً قول المسيح «اعطوا إذا ما لقيتم لقيتم وما لله له» في عرض دعوهم بأن المسيحية دين فحسب ولا شأن لها باندبا تنظيم المجتمع، يفعلون مقدمة النص الذي جاءت في سبيل هذه العبارة. وهذه المقدمة هي أساس المعضلة الطروحة، وأيضاً يغفلون بقصص أخرى في مواضع شتى بالكتاب المقدس لوضح أنه ليس في المسيحية فصل ولا تغير بالمعنى للداول بين الدين والدنيا، وزغا مشكلة استقلال الدين في السياسة أو متاجرة قيصر بالله. راجع المصريح الواردة بهذا الشأن في الكتاب المقدس «العهد الجديد»، والتي تكتفي بذكر صفاتها وأرقامها.
- أنجيل متى، الأصحاح الثاني عشر ١٥-٢٢، ص ٤٠-٤١.
- أنجيل مرقس، الأصحاح الثاني عشر ١٣-١٧، ص ٧٨-٧٩.
- أنجيل لوقا، الأصحاح لعشرون ٢٠-٢٩، ص ١٣٣-١٣٤. وراجع أيضاً.
- حين فوزي النجار، الإسلام والسياسة. بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام والسياسة. بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٥، ص ٦٧-٧١.
- اسحق عبيد، الاحباطية الرومانية بين الدين والبربرية مع دراسة في مدينة الله، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢.
- اسحق عبيد، عصور الظلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٤.
- رافت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الأجزاء ٤، ٣، ٢، ١، دار المعارف ٨٢، ٨٤، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ٩٤، ٩٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١١٤، ١١٦، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١٢، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩٢، ٤٩٤، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥١٠، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٨، ٥٤٠، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٥٨، ٥٦٠، ٥٦٢، ٥٦٤، ٥٦٦، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٤، ٥٨٦، ٥٨٨، ٥٩٠، ٥٩٢، ٥٩٤، ٥٩٦، ٥٩٨، ٦٠٠، ٦٠٢، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٦١٠، ٦١٢، ٦١٤، ٦١٦، ٦١٨، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٤، ٦٢٦، ٦٢٨، ٦٣٠، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٢، ٦٤٤، ٦٤٦، ٦٤٨، ٦٥٠، ٦٥٢، ٦٥٤، ٦٥٦، ٦٥٨، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٦٤، ٦٦٦، ٦٦٨، ٦٧٠، ٦٧٢، ٦٧٤، ٦٧٦، ٦٧٨، ٦٨٠، ٦٨٢، ٦٨٤، ٦٨٦، ٦٨٨، ٦٩٠، ٦٩٢، ٦٩٤، ٦٩٦، ٦٩٨، ٧٠٠، ٧٠٢، ٧٠٤، ٧٠٦، ٧٠٨، ٧١٠، ٧١٢، ٧١٤، ٧١٦، ٧١٨، ٧٢٠، ٧٢٢، ٧٢٤، ٧٢٦، ٧٢٨، ٧٣٠، ٧٣٢، ٧٣٤، ٧٣٦، ٧٣٨، ٧٤٠، ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٤٦، ٧٤٨، ٧٥٠، ٧٥٢، ٧٥٤، ٧٥٦، ٧٥٨، ٧٦٠، ٧٦٢، ٧٦٤، ٧٦٦، ٧٦٨، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٦، ٧٧٨، ٧٨٠، ٧٨٢، ٧٨٤، ٧٨٦، ٧٨٨، ٧٩٠، ٧٩٢، ٧٩٤، ٧٩٦، ٧٩٨، ٨٠٠، ٨٠٢، ٨٠٤، ٨٠٦، ٨٠٨، ٨١٠، ٨١٢، ٨١٤، ٨١٦، ٨١٨، ٨٢٠، ٨٢٢، ٨٢٤، ٨٢٦، ٨٢٨، ٨٣٠، ٨٣٢، ٨٣٤، ٨٣٦، ٨٣٨، ٨٤٠، ٨٤٢، ٨٤٤، ٨٤٦، ٨٤٨، ٨٥٠، ٨٥٢، ٨٥٤، ٨٥٦، ٨٥٨، ٨٦٠، ٨٦٢، ٨٦٤، ٨٦٦، ٨٦٨، ٨٧٠، ٨٧٢، ٨٧٤، ٨٧٦، ٨٧٨، ٨٨٠، ٨٨٢، ٨٨٤، ٨٨٦، ٨٨٨، ٨٩٠، ٨٩٢، ٨٩٤، ٨٩٦، ٨٩٨، ٩٠٠، ٩٠٢، ٩٠٤، ٩٠٦، ٩٠٨، ٩١٠، ٩١٢، ٩١٤، ٩١٦، ٩١٨، ٩٢٠، ٩٢٢، ٩٢٤، ٩٢٦، ٩٢٨، ٩٣٠، ٩٣٢، ٩٣٤، ٩٣٦، ٩٣٨، ٩٤٠، ٩٤٢، ٩٤٤، ٩٤٦، ٩٤٨، ٩٥٠، ٩٥٢، ٩٥٤، ٩٥٦، ٩٥٨، ٩٦٠، ٩٦٢، ٩٦٤، ٩٦٦، ٩٦٨، ٩٧٠، ٩٧٢، ٩٧٤، ٩٧٦، ٩٧٨، ٩٨٠، ٩٨٢، ٩٨٤، ٩٨٦، ٩٨٨، ٩٩٠، ٩٩٢، ٩٩٤، ٩٩٦، ٩٩٨، ١٠٠٠، ١٠٠٢، ١٠٠٤، ١٠٠٦، ١٠٠٨، ١٠١٠، ١٠١٢، ١٠١٤، ١٠١٦، ١٠١٨، ١٠٢٠، ١٠٢٢، ١٠٢٤، ١٠٢٦، ١٠٢٨، ١٠٣٠، ١٠٣٢، ١٠٣٤، ١٠٣٦، ١٠٣٨، ١٠٤٠، ١٠٤٢، ١٠٤٤، ١٠٤٦، ١٠٤٨، ١٠٥٠، ١٠٥٢، ١٠٥٤، ١٠٥٦، ١٠٥٨، ١٠٦٠، ١٠٦٢، ١٠٦٤، ١٠٦٦، ١٠٦٨، ١٠٧٠، ١٠٧٢، ١٠٧٤، ١٠٧٦، ١٠٧٨، ١٠٨٠، ١٠٨٢، ١٠٨٤، ١٠٨٦، ١٠٨٨، ١٠٩٠، ١٠٩٢، ١٠٩٤، ١٠٩٦، ١٠٩٨، ١١٠٠، ١١٠٢، ١١٠٤، ١١٠٦، ١١٠٨، ١١١٠، ١١١٢، ١١١٤، ١١١٦، ١١١٨، ١١٢٠، ١١٢٢، ١١٢٤، ١١٢٦، ١١٢٨، ١١٣٠، ١١٣٢، ١١٣٤، ١١٣٦، ١١٣٨، ١١٤٠، ١١٤٢، ١١٤٤، ١١٤٦، ١١٤٨، ١١٥٠، ١١٥٢، ١١٥٤، ١١٥٦، ١١٥٨، ١١٦٠، ١١٦٢، ١١٦٤، ١١٦٦، ١١٦٨، ١١٧٠، ١١٧٢، ١١٧٤، ١١٧٦، ١١٧٨، ١١٨٠، ١١٨٢، ١١٨٤، ١١٨٦، ١١٨٨، ١١٩٠، ١١٩٢، ١١٩٤، ١١٩٦، ١١٩٨، ١٢٠٠، ١٢٠٢، ١٢٠٤، ١٢٠٦، ١٢٠٨، ١٢١٠، ١٢١٢، ١٢١٤، ١٢١٦، ١٢١٨، ١٢٢٠، ١٢٢٢، ١٢٢٤، ١٢٢٦، ١٢٢٨، ١٢٣٠، ١٢٣٢، ١٢٣٤، ١٢٣٦، ١٢٣٨، ١٢٤٠، ١٢٤٢، ١٢٤٤، ١٢٤٦، ١٢٤٨، ١٢٥٠، ١٢٥٢، ١٢٥٤، ١٢٥٦، ١٢٥٨، ١٢٦٠، ١٢٦٢، ١٢٦٤، ١٢٦٦، ١٢٦٨، ١٢٧٠، ١٢٧٢، ١٢٧٤، ١٢٧٦، ١٢٧٨، ١٢٨٠، ١٢٨٢، ١٢٨٤، ١٢٨٦، ١٢٨٨، ١٢٩٠، ١٢٩٢، ١٢٩٤، ١٢٩٦، ١٢٩٨، ١٣٠٠، ١٣٠٢، ١٣٠٤، ١٣٠٦، ١٣٠٨، ١٣١٠، ١٣١٢، ١٣١٤، ١٣١٦، ١٣١٨، ١٣٢٠، ١٣٢٢، ١٣٢٤، ١٣٢٦، ١٣٢٨، ١٣٣٠، ١٣٣٢، ١٣٣٤، ١٣٣٦، ١٣٣٨، ١٣٤٠، ١٣٤٢، ١٣٤٤، ١٣٤٦، ١٣٤٨، ١٣٥٠، ١٣٥٢، ١٣٥٤، ١٣٥٦، ١٣٥٨، ١٣٦٠، ١٣٦٢، ١٣٦٤، ١٣٦٦، ١٣٦٨، ١٣٧٠، ١٣٧٢، ١٣٧٤، ١٣٧٦، ١٣٧٨، ١٣٨٠، ١٣٨٢، ١٣٨٤، ١٣٨٦، ١٣٨٨، ١٣٩٠، ١٣٩٢، ١٣٩٤، ١٣٩٦، ١٣٩٨، ١٤٠٠، ١٤٠٢، ١٤٠٤، ١٤٠٦، ١٤٠٨، ١٤١٠، ١٤١٢، ١٤١٤، ١٤١٦، ١٤١٨، ١٤٢٠، ١٤٢٢، ١٤٢٤، ١٤٢٦، ١٤٢٨، ١٤٣٠، ١٤٣٢، ١٤٣٤، ١٤٣٦، ١٤٣٨، ١٤٤٠، ١٤٤٢، ١٤٤٤، ١٤٤٦، ١٤٤٨، ١٤٥٠، ١٤٥٢، ١٤٥٤، ١٤٥٦، ١٤٥٨، ١٤٦٠، ١٤٦٢، ١٤٦٤، ١٤٦٦، ١٤٦٨، ١٤٧٠، ١٤٧٢، ١٤٧٤، ١٤٧٦، ١٤٧٨، ١٤٨٠، ١٤٨٢، ١٤٨٤، ١٤٨٦، ١٤٨٨، ١٤٩٠، ١٤٩٢، ١٤٩٤، ١٤٩٦، ١٤٩٨، ١٥٠٠، ١٥٠٢، ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨، ١٥١٠، ١٥١٢، ١٥١٤، ١٥١٦، ١٥١٨، ١٥٢٠، ١٥٢٢، ١٥٢٤، ١٥٢٦، ١٥٢٨، ١٥٣٠، ١٥٣٢، ١٥٣٤، ١٥٣٦، ١٥٣٨، ١٥٤٠، ١٥٤٢، ١٥٤٤، ١٥٤٦، ١٥٤٨، ١٥٥٠، ١٥٥٢، ١٥٥٤، ١٥٥٦، ١٥٥٨، ١٥٦٠، ١٥٦٢، ١٥٦٤، ١٥٦٦، ١٥٦٨، ١٥٧٠، ١٥٧٢، ١٥٧٤، ١٥٧٦، ١٥٧٨، ١٥٨٠، ١٥٨٢، ١٥٨٤، ١٥٨٦، ١٥٨٨، ١٥٩٠، ١٥٩٢، ١٥٩٤، ١٥٩٦، ١٥٩٨، ١٦٠٠، ١٦٠٢، ١٦٠٤، ١٦٠٦، ١٦٠٨، ١٦١٠، ١٦١٢، ١٦١٤، ١٦١٦، ١٦١٨، ١٦٢٠، ١٦٢٢، ١٦٢٤، ١٦٢٦، ١٦٢٨، ١٦٣٠، ١٦٣٢، ١٦٣٤، ١٦٣٦، ١٦٣٨، ١٦٤٠، ١٦٤٢، ١٦٤٤، ١٦٤٦، ١٦٤٨، ١٦٥٠، ١٦٥٢، ١٦٥٤، ١٦٥٦، ١٦٥٨، ١٦٦٠، ١٦٦٢، ١٦٦٤، ١٦٦٦، ١٦٦٨، ١٦٧٠، ١٦٧٢، ١٦٧٤، ١٦٧٦، ١٦٧٨، ١٦٨٠، ١٦٨٢، ١٦٨٤، ١٦٨٦، ١٦٨٨، ١٦٩٠، ١٦٩٢، ١٦٩٤، ١٦٩٦، ١٦٩٨، ١٧٠٠، ١٧٠٢، ١٧٠٤، ١٧٠٦، ١٧٠٨، ١٧١٠، ١٧١٢، ١٧١٤، ١٧١٦، ١٧١٨، ١٧٢٠، ١٧٢٢، ١٧٢٤، ١٧٢٦، ١٧٢٨، ١٧٣٠، ١٧٣٢، ١٧٣٤، ١٧٣٦، ١٧٣٨، ١٧٤٠، ١٧٤٢، ١٧٤٤، ١٧٤٦، ١٧٤٨، ١٧٥٠، ١٧٥٢، ١٧٥٤، ١٧٥٦، ١٧٥٨، ١٧٦٠، ١٧٦٢، ١٧٦٤، ١٧٦٦، ١٧٦٨، ١٧٧٠، ١٧٧٢، ١٧٧٤، ١٧٧٦، ١٧٧٨، ١٧٨٠، ١٧٨٢، ١٧٨٤، ١٧٨٦، ١٧٨٨، ١٧٩٠، ١٧٩٢، ١٧٩٤، ١٧٩٦، ١٧٩٨، ١٨٠٠، ١٨٠٢، ١٨٠٤، ١٨٠٦، ١٨٠٨، ١٨١٠، ١٨١٢، ١٨١٤، ١٨١٦، ١٨١٨، ١٨٢٠، ١٨٢٢، ١٨٢٤، ١٨٢٦، ١٨٢٨، ١٨٣٠، ١٨٣٢، ١٨٣٤، ١٨٣٦، ١٨٣٨، ١٨٤٠، ١٨٤٢، ١٨٤٤، ١٨٤٦، ١٨٤٨، ١٨٥٠، ١٨٥٢، ١٨٥٤، ١٨٥٦، ١٨٥٨، ١٨٦٠، ١٨٦٢، ١٨٦٤، ١٨٦٦، ١٨٦٨، ١٨٧٠، ١٨٧٢، ١٨٧٤، ١٨٧٦، ١٨٧٨، ١٨٨٠، ١٨٨٢، ١٨٨٤، ١٨٨٦، ١٨٨٨، ١٨٩٠، ١٨٩٢، ١٨٩٤، ١٨٩٦، ١٨٩٨، ١٩٠٠، ١٩٠٢، ١٩٠٤، ١٩٠٦، ١٩٠٨، ١٩١٠، ١٩١٢، ١٩١٤، ١٩١٦، ١٩١٨، ١٩٢٠، ١٩٢٢، ١٩٢٤، ١٩٢٦، ١٩٢٨، ١٩٣٠، ١٩٣٢، ١٩٣٤، ١٩٣٦، ١٩٣٨، ١٩٤٠، ١٩٤٢، ١٩٤٤، ١٩٤٦، ١٩٤٨، ١٩٥٠، ١٩٥٢، ١٩٥٤، ١٩٥٦، ١٩٥٨، ١٩٦٠، ١٩٦٢، ١٩٦٤، ١٩٦٦، ١٩٦٨، ١٩٧٠، ١٩٧٢، ١٩٧٤، ١٩٧٦، ١٩٧٨، ١٩٨٠، ١٩٨٢، ١٩٨٤، ١٩٨٦، ١٩٨٨، ١٩٩٠، ١٩٩٢، ١٩٩٤، ١٩٩٦، ١٩٩٨، ٢٠٠٠، ٢٠٠٢، ٢٠٠٤، ٢٠٠٦، ٢٠٠٨، ٢٠١٠، ٢٠١٢، ٢٠١٤، ٢٠١٦، ٢٠١٨، ٢٠٢٠، ٢٠٢٢، ٢٠٢٤، ٢٠٢٦، ٢٠٢٨، ٢٠٣٠، ٢٠٣٢، ٢٠٣٤، ٢٠٣٦، ٢٠٣٨، ٢٠٤٠، ٢٠٤٢، ٢٠٤٤، ٢٠٤٦، ٢٠٤٨، ٢٠٥٠، ٢٠٥٢، ٢٠٥٤، ٢٠٥٦، ٢٠٥٨، ٢٠٦٠، ٢٠٦٢، ٢٠٦٤، ٢٠٦٦، ٢٠٦٨، ٢٠٧٠، ٢٠٧٢، ٢٠٧٤، ٢٠٧٦، ٢٠٧٨، ٢٠٨٠، ٢٠٨٢، ٢٠٨٤، ٢٠٨٦، ٢٠٨٨، ٢٠٩٠، ٢٠٩٢، ٢٠٩٤، ٢٠٩٦، ٢٠٩٨، ٢١٠٠، ٢١٠٢، ٢١٠٤، ٢١٠٦، ٢١٠٨، ٢١١٠، ٢١١٢، ٢١١٤، ٢١١٦، ٢١١٨، ٢١٢٠، ٢١٢٢، ٢١٢٤، ٢١٢٦، ٢١٢٨، ٢١٣٠، ٢١٣٢، ٢١٣٤، ٢١٣٦، ٢١٣٨، ٢١٤٠، ٢١٤٢، ٢١٤٤، ٢١٤٦، ٢١٤٨، ٢١٥٠، ٢١٥٢، ٢١٥٤، ٢١٥٦، ٢١٥٨، ٢١٦٠، ٢١٦٢، ٢١٦٤، ٢١٦٦، ٢١٦٨، ٢١٧٠، ٢١٧٢، ٢١٧٤، ٢١٧٦، ٢١٧٨، ٢١٨٠، ٢١٨٢، ٢١٨٤، ٢١٨٦، ٢١٨٨، ٢١٩٠، ٢١٩٢، ٢١٩٤، ٢١٩٦، ٢١٩٨، ٢٢٠٠، ٢٢٠٢، ٢٢٠٤، ٢٢٠٦، ٢٢٠٨، ٢٢١٠، ٢٢١٢، ٢٢١٤، ٢٢١٦، ٢٢١٨، ٢٢٢٠، ٢٢٢٢، ٢٢٢٤، ٢٢٢٦، ٢٢٢٨، ٢٢٣٠، ٢٢٣٢، ٢٢٣٤، ٢٢٣٦، ٢٢٣٨، ٢٢٤٠، ٢٢٤٢، ٢٢٤٤، ٢٢٤٦، ٢٢٤٨، ٢٢٥٠، ٢٢٥٢، ٢٢٥٤، ٢٢٥٦، ٢٢٥٨، ٢٢٦٠، ٢٢٦٢، ٢٢٦٤، ٢٢٦٦، ٢٢٦٨، ٢٢٧٠، ٢٢٧٢، ٢٢٧٤، ٢٢٧٦، ٢٢٧٨، ٢٢٨٠، ٢٢٨٢، ٢٢٨٤، ٢٢٨٦، ٢٢٨٨، ٢٢٩٠، ٢٢٩٢، ٢٢٩٤، ٢٢٩٦، ٢٢٩٨، ٢٣٠٠، ٢٣٠٢، ٢٣٠٤، ٢٣٠٦، ٢٣٠٨، ٢٣١٠، ٢٣١٢، ٢٣١٤، ٢٣١٦، ٢٣١٨، ٢٣٢٠، ٢٣٢٢، ٢٣٢٤، ٢٣٢٦، ٢٣٢٨، ٢٣٣٠، ٢٣٣٢، ٢٣٣٤، ٢٣٣٦، ٢٣٣٨، ٢٣٤٠، ٢٣٤٢، ٢٣٤٤، ٢٣٤٦، ٢٣٤٨، ٢٣٥٠، ٢٣٥٢، ٢٣٥٤، ٢٣٥٦، ٢٣٥٨، ٢٣٦٠، ٢٣٦٢، ٢٣٦٤، ٢٣٦٦، ٢٣٦٨، ٢٣٧٠، ٢٣٧٢، ٢٣٧٤، ٢٣٧٦، ٢٣٧٨، ٢٣٨٠، ٢٣٨٢، ٢٣٨٤، ٢٣٨٦، ٢٣٨٨، ٢٣٩٠، ٢٣٩٢، ٢٣٩٤، ٢٣٩٦، ٢٣٩٨، ٢٤٠٠، ٢٤٠٢، ٢٤٠٤، ٢٤٠٦، ٢٤٠٨، ٢٤١٠، ٢٤١٢، ٢٤١٤، ٢٤١٦، ٢٤١٨، ٢٤٢٠، ٢٤٢٢، ٢٤٢٤، ٢٤٢٦، ٢٤٢٨، ٢٤٣٠، ٢٤٣٢، ٢٤٣٤، ٢٤٣٦، ٢٤٣٨، ٢٤٤٠، ٢٤٤٢، ٢٤٤٤، ٢٤٤٦، ٢٤٤٨، ٢٤٥٠، ٢٤٥٢، ٢٤٥٤، ٢٤٥٦، ٢٤٥٨، ٢٤٦٠، ٢٤٦٢، ٢٤٦٤، ٢٤٦٦، ٢٤٦٨، ٢٤٧٠، ٢٤٧٢، ٢٤٧٤، ٢٤٧٦، ٢٤٧٨، ٢٤٨٠، ٢٤٨٢، ٢٤٨٤، ٢٤٨٦، ٢٤٨٨، ٢٤٩٠، ٢٤٩٢، ٢٤٩٤، ٢٤٩٦، ٢٤٩٨، ٢٥٠٠، ٢٥٠٢، ٢٥٠٤، ٢٥٠٦، ٢٥٠٨، ٢٥١٠، ٢٥١٢، ٢٥١٤، ٢٥١٦، ٢٥١٨، ٢٥٢٠، ٢٥٢٢، ٢٥٢٤، ٢٥٢٦، ٢٥٢٨، ٢٥٣٠، ٢٥٣٢، ٢٥٣٤، ٢٥٣٦، ٢٥٣٨، ٢٥٤

هـ) في عام ١٩٨١ حصلت الجماعات الأصولية المسيحية في ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية على حكم قضائي يحظر ويمنع تدريس أصل الأنواع والاكتفاء بتدريس التطور كحقيقة فقط وليس كنظرية لتفسر نشأة الحياة وتطورها بعيداً عن قصة الخلق التي جاءت في الكتاب المقدس؛ وذلك بالنظر إلى أن تدريس أصل الأنواع يعد انتهاكاً وتعدياً على الحقوق الدينية للمسيحيين، للمؤمن أيضاً قضية «سكوبس» استأذ علم الحياة الأمريكي الذي قدم للمحاكمة في ولاية تينيسي عام ١٩٢٥ لأنه استهدم في التدريس كتاباً يروج ويحيل إلى نظرية الأجناس وقدمها السينما الأمريكية في فيلم سينمائي عرسته الفيلزيون المصري منذ ثلاث سنوات . راجع :
- جيل كيبيل ، يوم الله الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث ، مصدر سابق ، ص ١١٩ .
Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. P.

١٢- راجع :

- سمير نعيم أحمد ، المهددات الاقتصادية والاجتماعية للطرف الديني ، مصدر سابق ، ص ٣ .
Mourad Wahaba, The Cave and The Dogma, in : Mourad W. (ed). Roots of Dogmatism, the Anglo- Egyptian Bookshoop, Cairo 1984, pp. 233- 236.

١٣- راجع في وجوه الشبه هذه ما ذكر جيل كيبيل في كتابه يوم الله أنظر :

- جيل كيبيل ، يوم الله... ، مصدر سابق .

هـ) تعد نظرية «هرمجند» التي قدمها قادة الأصولية المسيحية الأمريكية في نهاية السبعينيات من القرن الحالي مثلاً صارخاً على توظيف النبؤات التوراتية والإنجيلية في اتجاه يخدم مصالح المجمع الصناعي / العسكري الأمريكي الذي يعمد على الانفاق العسكري وتسخير صياق التسليح لخوض حروب ضد امبراطورية الشر والاطلاق ، وكانوا يعتون بها الاتحاد السوفيتي السابق ، وغيره من الاشرار الآخرين في العالم ، وكانوا يعتون بها حركات التحرر الوطني والاجتماعي في العالم الثالث . وفي حرب الخليج الأخيرة (١٩٩١) قدم قادة الأصولية المسيحية السياسية الأمريكية مبررات دينية لخوض أمريكا الحرب ضد العراق وتدميرها وطنياً وشعبياً ، وحاولوا انشاء طابع ديني على الحرب بتفسيرها في سياق النبؤات الواردة في الكتاب المقدس ، فسقوط بابل هو احدى مراحل النهاية التي نعيشها من دهرمجند ، يعود بعدها المسيح ليحكم العالم . أنظر بشأن هذه النظرية الاسطورية :

- غريس هالسل ، النبوة والسياسة ، مصدر سابق ، ص ١٣ - ١٤ ، ٢٣ - ٢٤ ، ٣٦ ، ٤٥ - ٤٧ .

- رافيق حبيب ، المسيحية والحرب ، ص ١٠٨ - ١١١ ، ٢٠٣ - ٢١٦ .

- شكري حاذر ، الأصولية الصهيونية المسيحية في أمريكا ، جريدة الشعب ١٩٩١ / ٢ / ٢٦ .

هـ) في مصر كانت البندقيّة التي استخدمت في قتل الرئيس السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١ مدفوعاً عليها عبارة «باسم الله المنتقم» . وجرائم القتل الأخرى التي ارتكبتها الجماعات الإسلامية كان يتم تبريرها دينياً إلى حد أن أعضاء الجماعة بعد ارتكابهم فعل القتل والقبض عليهم يصرحون بأنهم فعلوا ذلك بوازع ديني ، والبعض يذكر بأنه قام بصلاة استخارة لله حول فعل الاغتيال وقتل الخصوم السياسيين والعقائددين . ويذكر عبد العظيم رمضان أنه خلال التحقيقات التي تمت مع الإخوان المسلمين في أعقاب حادث المنشية بالإسكندرية والمحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس عبد الناصر عام ١٩٥٤ ، ذكرت العناصر المتدلفة لعملية الاغتيال قيامهم بصلاة استخارة لله لقتل عبد الناصر ، وهو حين ما ذكره فطحة السادات وفرج فودة ورفضت المجرم وغيرهم . راجع :

- عبد العظيم رمضان ، الإخوان المسلمون والتنظيم السري ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٨٢ . ص ٢٢٨ - ٢٨٩ .

الفهرس

د ، رفعت السعيد

• هذا الكتاب

* مقدمة *

٣ الإنبعث المعاصر للحركات السياسية الدينية .

* الفصل الأول *

١٢ الإصلاح الإسلامي وإنبعث الحركات الإسلامية المعاصرة في العالم العربي .
١٥ أولاً :- الإصلاح الإسلامي والتحول من التجديد إلى الأصولية .
٢٥ ثانياً :- خصموني الإصلاح الديني : التوفيق والعودة إلى الأصول .
٢٩ ثالثاً :- المظاهر العامة للعودة للأصول وداويي الأسلمة في العالم العربي .
٣٧ رابعاً :- تحول مازق الإصلاح الديني في العالم العربي .
٤١ هوامش الفصل الثاني .

* الفصل الثاني *

٤٧ آليات تحريف الصراع الاجتماعي وصعود الأصولية الإسلامية في مصر .
٥١ أولاً :- إنقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ ومبايعة تحالف جديد للمك .
٦١ ثانياً :- الإنفتاح الإقتصادي وإعادة أدماج مصر في النظام الرأسمالي العالمي .
٧١ ثالثاً :- إتفاقيات كامب ديفيد وتفجر الصراع بين التحالف الحاكم
٧٩ رابعاً :- حصاد التحولات الأزمة المجتمعية الشاملة وصعود الأصولية الإسلامية .
٨٧ هوامش الفصل الثاني .

* الفصل الثالث *

٩٥ التيارات والجماعات الفاعلة في الحركة الإسلامية المعاصرة في مصر .
٩٨ أولاً :- خريطة القوى الإسلامية السياسية المصرية المعاصرة : التيارات والتنظيمات .
١١٩ ثانياً :- بناء وتنظيم الجماعات الأصولية المسلحة .
١٣٩ هوامش الفصل الثالث .

* الفصل الرابع *

١٤٥ إستراتيجيات التيار الجهادي في تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة في مصر .
١٤٧ أولاً :- الإطار المرجعي والمصادر الفكرية المعتمدة في المشروع .
١٥٤ ثانياً :- إستراتيجيات تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة الإسلامية .
١٧٦ ثالثاً :- المقصديت الضرورية لتشغيل المشروع .
١٧٧ رابعاً :- الملامح العامة للمشروع الجهادي الأصولي .
١٩٦ خامساً :- خاتمة في نقد المشروع وتعيين هويته الإجتماعية .
٢٠٨ هوامش الفصل الرابع .
٢١٥ خاتمة .
٢٢٨ هوامش الخاتمة .

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

رقم الإيداع : ١٣٢٣٦ / ٢٠٠٠